Bruno Minozzi

IL DECLINO DELLA CIVILTÀ NELLA COSCIENZA DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

Longo Editore Ravenna

22.

Bruno Minozzi

Il declino della civiltà nella coscienza degli antichi e dei moderni

Agorà

A mia figlia Maria

Bruno Minozzi

IL DECLINO DELLA CIVILTÀ NELLA COSCIENZA DEGLI ANTICHI E DEI MODERNI

LONGO EDITORE RAVENNA

ISBN 978-88-8063-629-8

© Copyright 2009 A. Longo Editore snc
Via P. Costa, 33 – 48121 Ravenna
Tel. 0544.217026 – Fax 0544.217554
e-mail: longo@longo-editore.it www.longo-editore.it
È vietata la riproduzione, anche parziale,
con qualsiasi mezzo effettuata,
di testi o illustrazioni.
All rights reserved
Printed in Italy

I.

I TRATTI FONDAMENTALI DELLA CIVILTÀ GRECO-ROMANA

1. G*iustificazione della considerazione congiunta della Grecia e di Roma*

Un'opera che si propone di esporre e di discutere alcune delle più importanti testimonianze sulla coscienza del declino della civiltà greco-romana e di quella moderna, ha il suo cominciamento obbligato in una sommaria caratterizzazione della prima delle due civiltà in questione, essendo evidente che se non si delineano i tratti fondamentali di una civiltà non si può stabilire come e perché essa sia andata incontro al declino, accertare che cosa intendono dire gli autori che la dichiarano in tale stato, e infine decidere quale significato ad esso è da attribuire. Tuttavia, preliminarmente c'incorre l'obbligo di giustificare l'esame congiunto della grecità e della romanità, il quale sarebbe arbitrario se quella greca e quella romana fossero due civiltà radicalmente diverse e addirittura per molti aspetti tanto contrastanti da riluttare a qualsiasi forma di unificazione.

Soprattutto in Germania, nell'età del romanticismo, ad opera di Augusto Guglielmo Schlegel, Schiller, Schelling, Hegel, e parecchi altri pensatori, seguiti poi da storici e da filologi, la Grecia e Roma vengono sistematicamente contrapposte e solitamente di quanto i Greci sono esaltati, di altrettanto i Romani sono sminuiti pressoché in tutti i campi in cui si esplica l'umana attività. Se i Romani avessero potuto proseguire da soli nel loro cammino, sarebbero fors'anche stati in grado di sviluppare una loro civiltà fornita di autoctona dignità (e di ciò forniscono qualche esempio le composizioni letterarie italiche delle origini), ma, poiché vengono a contatto con i Greci e ne subiscono l'influenza, diventano degli imitatori nella poesia, nella pittura, nella scultura, in quel poco di filosofia di cui si mostrano capaci, nella religione, nella quale immedesimano le loro pratiche, aride, impersonali, divinità con le lussureggianti creazioni della mitologia greca; in breve, mostrano quasi dovunque di mancare di originalità. Si fa (è vero) qualche eccezione, come nel caso dell'architettura, in cui si riconosce che i Romani eccellono, essendo loro creazioni l'arco di trionfo, le terme, gli anfiteatri, e altresì nel caso del diritto, non potendosi non ammettere l'importanza che il diritto romano ha per le successive codificazioni giuridiche dell'Europa anche in epoca moderna. Comparate con l'intero edificio della

civiltà, queste eccezioni sono manifestamente di poco conto e, quasi non bastasse, si suole aggiungere, per l'architettura, che le costruzioni romane presto degenerano, diventano enormi fabbricati privi di valore artistico; quanto al diritto, qual è mai il suo scopo se non quello di regolare i rapporti esterni tra le persone, così che esso è costitutivamente incapace di scendere nell'intimità delle coscienze? Il solo ufficio che Roma, in definitiva, adempie, è quello di trasmettere le imperiture conquiste della Grecia al Medioevo e al mondo moderno. Riguardate di per sé, la Grecia e Roma sono inconfrontabili: la prima è la terra della libertà e della bellezza, dell'arte e del pensiero; la seconda, in epoca repubblicana, è il dominio dell'utilità e dell'opportunità, del successo e della conquista perseguiti da una fredda oligarchia, e nell'epoca imperiale è il dispotismo, l'autocrazia di un solo, che niente rispetta né all'interno né all'esterno. Talvolta, questo sminuimento di tutto ciò che è romano è giunto a tal punto che ai Romani è contestata anche la grandezza militare e la capacità politica: non sarebbero stati i Romani a conquistare tanti popoli, ma sarebbero stati piuttosto questi medesimi popoli, in preda alla mollezza, a consegnarsi l'uno dopo l'altro nelle mani dei Romani.

Una tale idealizzazione della Grecia da un lato e una tale denigrazione di Roma dall'altro, hanno molteplici cause, che sono agevoli da assegnare. Si comprende come nell'età del romanticismo i Tedeschi si volgano nostalgicamente alla Grecia, aspirino a ricongiungersi a un siffatto paese, per la sua arte, la sua scienza, la sua filosofia, e come la Germania colta faccia di tutto per presentarsi come una novella Ellade. L'eredità della Riforma protestante, e in specie del luteranesimo, guidato dall'imperativo di tenersi lontani da Roma, coinvolge i Romani antichi in una riprovazione che dovrebbe riguardare soltanto la Roma papale, per come è dipinta dai riformatori. L'onda lunga del discredito è lenta ad attenuarsi e, sebbene si sia molto assottigliata, non può dirsi interamente cessata nemmeno al giorno d'oggi.

Nondimeno sono evidenti i difetti delle valutazioni testé ricordate, a partire da quella che confonde ciò che è davvero originale e ciò che, invece, è soltanto primitivo (il culto della poesia e, in genere, dell'arte primitiva è tipico del romanticismo). È chiaro che nella poesia ciò che conta non sono le fattezze e i comportamenti esteriori dei personaggi, le trame, gli intrecci, i canovacci, insomma non è la materia, bensì è la forma; che quella può essere derivata ed esemplata, se questa è nuova, si è in presenza di genuina e vera poesia, la quale è costitutivamente originale. Siccome la forma è nuova nei Romani, commediografi di valore sono Plauto e Terenzio, ai quali nulla tolgono le «traduzioni» che hanno fatto da Menandro e dagli altri commediografi greci andati perduti; robusto e virile poeta è Lucrezio, ancorché segua in tutto le dottrine di Epicuro; sommo poeta lirico è Virgilio, nonostante gli innumerevoli echi dei poemi omerici che si colgono nell'*Eneide*, e così di seguito esemplificando.

Conviene però non passare in rassegna uno per uno i campi in cui i Romani si sarebbero comportati da imitatori, più o meno servili, dei Greci allo scopo da assolverli da tale taccia, sibbene additare come, cangiando la scaturigine prima da cui i giudizi sono dettati, la denigrazione si muti in esaltazione, e l'encomio e la magnificazione cedano il posto al biasimo e alla riprovazione. Nel tardo romanticismo Nietzsche non si limita a collocare insieme i Greci e i Romani, considerandoli pa-

rimenti espressione della grande civiltà antica – in ciò risiede un suo indubbio merito –, ma va al di là del segno, pretendendo di porre addirittura i Romani al di sopra dei Greci. S'intende però che, come teorico della volontà di potenza e della forza, Nietzsche è spontaneamente indotto a celebrare l'impero romano, ad ammirare lo spirito di conquista, il genio dell'amministrazione e dell'organizzazione che a tale impero danno vita e che per secoli lo contraddistinguono; tutte qualità, queste, in cui la Grecia non può rivaleggiare con Roma. Incerta e oscillante è la posizione di Spengler, giacché, per lui, in genere Roma sta alla Grecia come la civilizzazione sta alla civiltà, come l'esteriorità all'interiorità, come la fissità all'evoluzione, in breve, come il «divenuto» sta al «divenire». Per questo riguardo, Spengler non esita a definire barbari e senz'anima i Romani, a sentenziare che la loro collocazione è tra la civiltà greca e il nulla; ma, allorquando presenta il cesarismo come l'esito e insieme come il solo possibile riparo del tramonto della civiltà dell'Occidente, egli capovolge bruscamente i suoi giudizi, e allora il Romano, prima spregiato, diventa energico e maschio, e il Greco, già levato alle stelle, si muta nel *Graeculus histrio*.

Poiché non possiamo attardarci a criticare i preconcetti di cui si alimentano le esaltazioni e le denigrazioni, delle quali abbiamo arrecato un piccolo saggio, in quanto ciò ci porterebbe lontani dal tema che abbiamo preso a trattare, dobbiamo senz'altro indugio volgerci a esaminare gli elementi che impongono di affermare che, a dispetto di persistenti disparità, esiste un'unitaria civiltà antica, la quale va detta classica per il suo incomparabile livello di perfezione; greco-romana per la circostanza che ad essa contribuiscono grecità e romanità; ellenistica per la denominazione complessiva che da lungo tempo reca. Ugualmente dobbiamo fare subito posto agli storici da cui codesti elementi sono scorti e illustrati, per la ragione che essi sono guidati non da presupposti infondati, ma dalla considerazione spregiudicata dei fatti, che in loro prevale sulle valutazioni dettate da un qualche partito preso. Ciò che accomuna la Grecia e Roma è anzitutto la Città-Stato, la quale mostra di possedere una straordinaria vitalità, perché resiste alle rivoluzioni, si mantiene sotto le monarchie ellenistiche e perdura anche sotto l'impero romano. Quando Aristotele teorizza la πόλις, non si comporta, come talvolta è stato detto, alla maniera di un *laudator temporis acti*, che sa guardare soltanto a un'istituzione ormai invecchiata, di cui vanta i pregi, ma coglie un tratto permanente di un'intera civiltà. La Città-Stato, oltre ad essere un fatto politico, è una caratteristica che impronta di sé tutta la vita, dalla religione alla morale, al diritto, è un regime che introduce dovunque lo spirito del municipalismo. Fustel de Coulanges insiste su questa particolarissima indole della civiltà antica, per cui la Grecia e Roma sono assolutamente inimitabili, e niente loro assomiglia in tempi moderni e niente potrà loro assomigliare nel futuro[1]. Ro-

[1] Di conseguenza, Fustel de Coulanges avverte di aver riunito i Greci e i Romani, perché si tratta di due popoli che appartengono alla stessa razza, parlano lingue diverse ma discendenti da un unico ceppo, hanno un fondo d'istituzioni uguali e passano attraverso vicende simili. Il municipalismo che contraddistingue l'antica Grecia e la Roma dei primi secoli s'affievolisce col tempo, insidiato com'è da movimenti politici e sociali e da indirizzi filosofici d'ispirazione cosmopolitica, ma viene definitivamente meno soltanto con la vittoria dell'universalismo cristiano. Cfr. *La città antica. Studio sul culto, il diritto, le istituzioni di Grecia e di Roma*, trad. it. G.E.Colapsai, Bari, 1925, vol. I, p. 2.

stovzev documenta come l'impero romano, nel periodo della sua maturità, si presenti come un'ampia federazione di Città-Stato, ognuna delle quali ha un suo governo, che provvede a risolvere i suoi particolari problemi, e come il governo centrale, che ha a capo l'imperatore, stia bensì al di sopra delle entità politiche locali, ma non le opprima, occupandosi prevalentemente delle comuni questioni finanziarie, delle faccende militari e dei rapporti con l'estero. Si commischiano così, in guisa originale, una federazione di Città che governano se stesse, e una monarchia pressoché assoluta, superimposta alla federazione medesima, e il cui monarca è legalmente il magistrato supremo della città dominante[2]. Già Mommsen aveva a suo tempo compiuto continui riferimenti della storia romana alla politica e alla cultura greca. La compenetrazione dell'elemento latino e di quello ellenico è antica quanto Roma. Lo Stato romano è molto più affine a quelli della Grecia classica che alla monarchia ereditaria macedone. Con la riforma di Cesare, le province dovevano scomparire e lasciar posto ad una nuova e più ampia patria, in cui tutte le parti esistono per una e una per tutte. È però una fortuna che non si sia giunti ad una completa parificazione dell'elemento greco e di quello latino, perché essa avrebbe presumibilmente condotto ad una catastrofe, quale si ebbe parecchi secoli dopo con il bizantinismo[3].

2. *La religione ellenica e quella romana*

Poiché la Città-Stato e il municipalismo, di cui essa è la più immediata manifestazione, non soltanto contrassegnano tutta l'esistenza degli antichi, ma hanno già di per se stessi un'indole sacrale, di tutte le sfere in cui si esplica la civiltà dell'ellenismo conviene caratterizzare per prima la religione, così com'è vissuta nella Grecia e a Roma. A questo scopo si può opportunamente muovere da Platone, che teorizza quella che con espressione moderna – ma rispondente appieno agli intendimenti del filosofo – si chiama «religione di Stato». Ci sono dei delitti contro la religione, che lo Stato deve castigare nella maniera più severa, e tra essi sono elencati l'ateismo, la negazione della provvidenza divina, la pretesa che gli dei si possano corrompere. Viene in un primo momento sottaciuto un crimine, o meglio, un complesso di crimini, che in ultimo si rivelano i più gravi: l'adozione di un culto privato,

[2] Cfr. *Storia economica e sociale dell'impero romano*, trad. it. G. Sanna, pref. G. De Sanctis, Firenze, 1933, pp. 151-156.

[3] Cfr. Th. Mommsen, *Storia di Roma antica*, trad. it. D. Baccini, G. Burgisser, G. Cacciapaglia, E. De Ruggiero, Firenze, 1960-1962, vol. I, pp. 1059-1060; vol. II, pp. 493-499 e p. 1194; vol. III, p. 274. Quest'orientamento, rivolto a far valere l'affinità dove in precedenza si pretendeva di scorgere la contrapposizione, ha ottenuto di recente larga diffusione. Lo stesso Toynbee sottolinea l'originario municipalismo della civiltà antica e ribadisce la necessità d'immettere le vicende di Roma nella storia complessiva dell'ellenismo in *A Study of History*, vol. XII, London-New York-Toronto, 1996, p. 375. Anche M.I. Finley ne *La politica nel mondo antico*, trad. it. E. Lo Cascio, Roma-Bari, 1993, dichiara inevitabile (sempre in nome della Città-Stato) la considerazione congiunta della Grecia e di Roma per il periodo preso in esame nell'opera, che va, per il mondo greco, dalla tarda età arcaica ad Alessandro Magno e per il mondo romano, dal V secolo agli ultimi tempi della repubblica.

accanto a quello pubblico, la pratica di culti diversi da quelli propri della Città, i sacrifici, privati o pubblici, fatti a chissà quale divinità; questi crimini, quando rivestano carattere di gravità, debbono essere quelli più duramente puniti, soltanto la morte è per essi confacente[4]. Questa dottrina di Platone è solitamente del tutto fraintesa, perché è presa come una proposta intorno all'assetto da dare alla religione e allo Stato, mentre essa è essenzialmente un'enunciazione di valore eterno, perché dichiara ciò che sempre, dovunque e da parte di tutti, si pensa e si fa in materia di religione e di politica. A suo luogo ci sforzeremo di provare come nell'età moderna, la quale si reputa lontana mille miglia dall'orientamento di Platone, perché proclama il diritto di chiunque a pensarla come vuole in fatto di religione, ci si comporta, nella sostanza, esattamente come il filosofo greco teorizza. Naturalmente, il contenuto della religione, quello delle pene, è interamente cangiato; ma è rimasta intatta la relazione tra la religione e lo Stato la quale è ciò che maggiormente preme.

Questa relazione è di reciproco condizionamento o, com'è lo stesso, di reciproca implicazione, ed essa, espressa formalmente – ossia prescindendo dai contenuti che nelle diverse civiltà le sono proprie – dice: tale la religione, tale lo Stato; e di converso: tale lo Stato, tale la religione. Né qui né altrove esiste una qualsiasi autonomia, perché tutti i domini di cui consiste la realtà s'implicano a vicenda. In generale, l'autonomia è una cattiva nozione dell'indipendenza, la quale è identicamente dell'intero e delle parti, perché le parti, nella loro completa estensione, sono l'intero. Ciò non toglie che le richieste di autonomia, che di tempo in tempo si elevano, abbiano il loro senso e la loro giustificazione. Soltanto esse non sono da prendere come letteralmente suonano, ma da interpretare, e una volta che l'interpretazione sia stata condotta a termine, si scorge com'esse concordino appieno con la tesi che l'indipendenza, e cioè la libertà, è di un determinato dominio dell'esistente perché è medesimamente degli altri, insieme ai quali costituisce l'essere totale. Il significato della religione di Stato è quello di far valere il principio della reciproca implicazione della religione e della politica; essa non assegna, di per se stessa, nessun primato allo Stato in fatto di religione, più di quel che comporti una qualsiasi prevalenza della religione in materia delle faccende dello Stato.

Poiché la civiltà greco-romana, quand'è ancora integra, è caratterizzata dalla Città-Stato, ne viene che la sua è una religione municipale, che le sue divinità sono poliadi, protettrici solamente di quel determinato Stato, tanto che agli stranieri è fatto divieto di entrare nei templi in cui esse sono venerate. Agli dei degli altri Stati non viene minimamente contestata l'esistenza, si riconosce, anzi, che sono reali, al pari dei propri, solamente essi non sono i «nostri». L'affermazione che gli dei, all'infuori di quelli che ogni religione definisce i «suoi», sono prodotti dell'immaginazione, entità poste in essere dalle umane fantasticherie, è sostanzialmente ignota all'antichità[5]. L'ateismo e l'incredulità – con un'apparente eccezione, di cui parle-

[4] *Leg.* 909d-910d.

[5] Cicerone dice: «Ogni Stato ha la sua religione, noi abbiamo la nostra» («*Sua cuique civitati religio est, nostra nobis*», *Pro Flacco*, 18). Cicerone ha così poco in animo di negare gli dei degli altri popoli, che riconosce l'esistenza di una miriade di divinità, tra cui spiccano quelle dei Greci, degli Egiziani, dei Frigi, dei Fenici (*De nat. deor.*, III, 39-42). – Cesare sostiene che i Galli venerano soprattutto Mercurio

remo tra un istante – sono sconosciuti tra gli antichi, o vi compaiono in maniera completamente sporadica. Tra i filosofi atei si annoverano Diagora di Melo, Teodoro di Cirene e pochi altri, che sono personaggi secondari e di cui è inoltre dubbio che siano veramente degli atei. Tra gli dei, che si dichiarano i «propri» e quelli che si ammettono, a titolo di divinità degli altri popoli, passa un abisso quanto al numero: gli Ateniesi rivolgono il loro culto a Zeus Hérkeios e ad Apollo Patrõos in primo luogo, ma sono informati, almeno a partire da Erodoto, di una serie sterminata di potenze divine, tutte oggettivamente esistenti al pari delle loro. L'ateismo s'incontra, non come oggetto di professione, bensì come capo d'imputazione, allorché i seguaci di una religione s'imbattono in un popolo, il quale ha invero anch'esso una sua divinità, ma non effigiata, e siccome la religione antica è essenzialmente iconica, si capisce come i suoi fedeli siano portati ad accusare del crimine d'ateismo individui e gruppi presso i quali non trovano alcuna immagine divina. Quanto poco un siffatto ateismo abbia la sostanza di cui reca la denominazione, si scorge anche da un'ulteriore circostanza, e cioè che il più delle volte l'imputazione è reciproca, e quanti ne sono colpiti, ritorcono senza mettere tempo in mezzo l'accusa e definiscono atei i loro avversari. La Grecia classica e la Roma repubblicana non incappano però in popoli del genere; ciò accade in epoca successiva e, di conseguenza, può adesso esser passato sotto silenzio.

La circostanza che si accordi l'esistenza anche a divinità diverse da quelle della propria Città-Stato non impedisce che talvolta si vanti la superiorità della propria religione e la singolare potenza dei propri dei, che sopravanza quella degli dei stranieri. Le battaglie e le guerre non si conducono e non s'ingaggiano solamente tra gli uomini, ad esse partecipano anche le divinità, giacché sono presenti come protettrici. I popoli vincitori hanno quindi motivo di sostenere che le loro divinità sorpassano quelle dei popoli vinti e che la loro religione è migliore di quella di costoro. Adesso che hanno riportato la vittoria, essi possono recare con sé le divinità degli sconfitti, affidandone la custodia a cittadini eminenti, o lasciarle dove le hanno trovate; in nessun modo però si permettono saggiamente di offenderle, perché ciò potrebbe ridestarne l'ira, magari sopita ma forse non scomparsa. Meno ancora si pensano d'imporre ai vinti le loro proprie divinità, della cui protezione vogliono essere i soli a godere, e nella stessa maniera si comportano con i popoli con cui sono in rapporti pacifici, guardandosi bene dal fare con essi opera di propaganda religiosa. In genere, gli studiosi moderni concordano nell'affermare che le religioni del mondo antico ignorano tanto il proselitismo, quanto l'intolleranza.

Ci sono nondimeno alcuni punti che meritano di essere ribaditi, perché a suo tempo la loro importanza risulterà decisiva. Tra di essi è da menzionare per primo il convincimento romano che gli dei possono morire, se i fedeli smettono di prestare

e dopo di lui Apollo, Marte, Giove e Minerva, e, ciò che maggiormente preme, soggiunge che intorno a queste divinità i Galli hanno all'incirca le medesime convinzioni delle altre nazioni («*De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem*», *De Bello Gall.*, VI, 17, 1-2). – Tacito informa che i Germani cantano nei loro antichi carmi il Dio Tuistone, che onorano, sopra tutti gli dei, Mercurio, compiono sacrifici a Ercole, a Marte, e alcuni di essi anche a Iside (*Germ.*, 2, 9).

loro il debito culto[6]. Solitamente gli dei sono contrapposti agli uomini come gli immortali ai mortali, ma non mancano delle eccezioni significative, come quella rappresentata dagli Stoici, per i quali la maggior parte degli dei non gode del privilegio dell'immortalità[7]. Le teorie dei filosofi, le concezioni teologiche da essi elaborate, vanno però tenute rigorosamente distinte dagli spontanei convincimenti religiosi del popolo, perché la religione dello Stato sia in Grecia che a Roma consiste esclusivamente nel culto e non possiede dommi né libri sacri paragonabili alle sacre scritture degli ebrei e dei cristiani. La commistione di filosofia e di religione, caratteristica del cristianesimo, è completamente ignota all'antichità. Di conseguenza, non esistono nemmeno vere e proprie eresie, le quali sono possibili soltanto dove c'è un patrimonio dommatico esattamente definito, e i processi per empietà che si celebrano in Grecia sono introdotti con l'accusa di venerare dei diversi da quelli che lo Stato venera, di mancata partecipazione alla vita politica, ecc., comunque non con l'imputazione di professare convinzioni eretiche. Non c'è alcun obbligo di credere alle vicende degli dei narrate da Omero e da Esiodo, e i poeti comici sono lasciati indisturbati se si permettono talvolta di far ridere il pubblico a spese delle divinità. Se si prescinde, come per il momento occorre fare, dai culti dei misteri, bisogna convenire che i Greci dai loro dei si aspettano poco in questa vita e meno ancora nell'altra, giacché l'esistenza che si mena nell'Ade, se pur merita un tal nome, è umbratile, l'al di là è un regno di larve. Gli uomini non vengono resi santi dagli dei per l'eccellente ragione che gli dei stessi non sono santi[8]. Se tali sono le plastiche divinità greche, quelle della religione romana più antica sono una massa confusa in cui soltanto alcune figure sono sufficientemente delineate e presentano contorni abbastanza netti, mentre le rimanenti sono contrassegnate unicamente dai loro nomi; l'essenziale del culto consiste in ciò, che gli uomini fanno offerte agli dei, i quali inviano dei segni da cui gli uomini ricavano le direttive sul modo in cui debbono, nella vita privata e soprattutto in quella pubblica, comportarsi[9].

Si suole affermare che quelli richiamati sono alcuni tratti di religioni politeistiche, e senza dubbio sia la religione greca che quella romana sono politeistiche; ma, quando si sia accordato un tale punto, si è lontani dal sapere che cos'è il politeismo e, di contro, cos'è il monoteismo. Se il politeismo risiedesse nella molteplicità degli dei e il monoteismo nell'unicità di Dio, la questione sarebbe presto sbrogliata, senonché i «molti» e l'«uno» non sono agevoli da distinguere, soprattutto quando si tratta del divino. Per quanto Dio sia unico, deve pur avere una molteplicità di attributi, senza dei quali sarebbe completamente vuoto, ma è difficile discernere con ca-

[6] Vi richiama sopra l'attenzione A. Piganiol, *La conquête romaine*, Paris, 1944[4], p. 459. Cfr. S. Agostino, *De civ. Dei*, VI, 2.

[7] *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit I. ab. Arnim, Stuttgart, 1964, II, 1049.

[8] Gli dei «rappresentano tutto ciò che è inaccessibile agli uomini»; «negli antichi tempi più religiosi, non ci si aspettava dagli eterni, che si presentavano in forma puramente umana, null'altro che sublimità», scrive F.W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, trad. it. G. Federici Airoldi, Firenze, 1956[3], p. 158 e p. 304. – Già qui appare che il *sublime* è decisivo per il mondo classico.

[9] Cfr. G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, trad. it. F. Jesi, Milano, 2001, pp. 45-46 e pp. 116-124.

ratteri fermi e sicuri la molteplicità degli attributi da quella degli dei. Replicare che questi molteplici attributi appartengono ad una sola sostanza, e che in siffatta unicità consiste il Dio del monoteismo, equivale, da un lato, a entrare in un intrico di difficoltà metafisiche, e dall'altro, a contraddire il concetto della semplicità divina, foggiato dalla teologia. Tralasciando questo concetto, il cui esame ci condurrebbe troppo lontano, ci accontentiamo di avvertire che la dualità di sostanza e di attributo è insostenibile e che la sostanza, coincidendo con la relazione – la quale è formata dall'essere l'uno per l'altro dei termini – è costituita da molte sostanze. Così si è però ricondotti d'un tratto al politeismo, nel presupposto (s'intende) che esso risiede nell'ammissione di molte sostanze divine. Di converso, occorre riflettere che i molti dei professati dal politeismo, debbono pur appartenere a qualcosa di unico, non foss'altro quest'unica entità che è il mondo divino, diverso da quello umano e da qualsiasi altro mondo. Tanto basta a riportare al monoteismo, nella supposizione (va da sé) che esso stia nel riconoscimento di un'entità unica che ha il diritto di essere appellata con il nome di Dio. Sinché si rimane alla considerazione dell'«uno» e dei «molti» senza specificare a che mai sia quello sia questi si riferiscano, non c'è speranza di venire a capo della questione, e tuttavia si suole discorrere del monoteismo e del politeismo come se questi concetti fossero così chiari da non aver bisogno di nessuna delucidazione.

Per riassumere con tutta la brevità possibile l'intero argomento, diciamo che occorre distinguere la *potenza* divina dalla *figura* divina, ossia l'*essere* di Dio dalla sua *immagine*, e affermare che se si è in presenza di *una sola* figura *indipendente*, si tratta di monoteismo e se si ha che fare con *molte* figure, dotate anch'esse del requisito dell'*indipendenza*, si ha il politeismo (sia consentito soggiungere che, se la figurazione del divino è assente o evanescente, allora ricorre il panteismo). Una volta ricondotta dalla potenza alla figura, la differenza del monoteismo e del politeismo perde molta della sua importanza, la quale è ulteriormente diminuita dal fatto che è destinato a risultare che non ci sono religioni univocamente monoteistiche e altre univocamente politeistiche, ma che alcune sono prevalentemente la prima cosa e altre prevalentemente la seconda, così che la loro diversità a tale proposito non è assoluta, ma relativa. Questa asserzioni possono sembrare assai astruse, tuttavia dovevano essere compiute, perché, quando incontreremo il cristianesimo, vorremmo evitare di veder incentrato il suo conflitto con l'ellenismo (con quello che si denomina sconvenientemente, perché polemicamente, il «paganesimo») nell'urto del monoteismo con il politeismo – come un tempo si usava fare, ma oggi si possiede migliore consapevolezza delle ragioni dello scontro.

Grande importanza, per intendere l'essenza e la sorte della religione dell'ellenismo, ha lo stabilire preliminarmente ciò che è e ciò che non è sincretismo religioso, il quale è fenomeno di decadenza, così che l'accertarlo contribuisce a decidere ciò che è da mettere in conto alla decadenza e ciò che è ad essa estraneo. C'è sincretismo quando si contamina la propria religione originaria con l'introduzione di elementi appartenenti a religioni diverse e rispondenti ad un'intuizione del mondo differente da quella peculiare della prisca religione che si professa. Se questo non accade, si possono verificare molteplici eventi, i quali non hanno menomamente indole sincretistica. I Romani, quando s'impadroniscono di città e di territori laziali e italici, in-

corporano in diverse maniere anche le divinità dei popoli che sottomettono, assicurando ad esse un culto uguale o anche superiore a quello che avevano ricevuto in precedenza. Una tale annessione di divinità non riveste carattere sincretistico, perché si tratta di dei prossimi a quelli già posseduti dai Romani, con i quali condividono il più delle volte anche il nome. Quando i Romani intimano la resa ai nemici, impongono loro di consegnare *divina humanaque omnia*, ma si comportano così perché ritengono di potersi appropriare degli dei, delle loro statue e dei templi, come s'impossessano delle terre, degli oggetti privati e pubblici dei popoli vinti. Le divinità dei vicini e degli alleati sono poi sentite così prossime che in molti casi è difficile decidere se siano da sempre proprie dei Romani o se siano state portate a Roma da altre città. Nemmeno l'assimilazione tra gli dei indigeni romani e quelli greci, Iuppiter e Zeus, Marte e Ares, Giunone ed Era, Minerva e Atena, Venere e Afrodite, Ercole ed Eracle, nonostante sussistano talune differenze tra queste divinità che portano alla costituzione del Panteon romano, sulla falsariga delle dodici divinità dell'Olimpo, è da ritenere come una prova di sincretismo, perché non comporta nessun elemento di novità nell'intuizione del mondo e della vita propria della civiltà dell'ellenismo. Rimane, infatti, pur sempre fermo che gli dei appartengono alla natura, alla φύσις, intesa come la totalità dell'esistente, vi hanno posti determinati, sono in essa localizzati con la massima precisione (sono dei del cielo, della terra, dell'Ade, signori del fulmine, del temporale, della pioggia, in breve, degli innumerevoli fenomeni dell'ambiente e altresì presiedono agli accadimenti della vita umana). Dagli dei gli uomini si ripromettono di ricevere protezione, ma, se si guarda alla religione pubblica, sembra che si riconosca soltanto che gli eroi vengono accolti tra gli immortali, dove continuano un'esistenza poco diversa da quella terrena, anche se scevra dei mali di questa. Del resto, la maggior parte degli uomini si aspetta dalla vita la salute, una prole felice, una serena vecchiaia. I politici si attendono l'onore, la fama, e se la Fortuna aiuta, la gloria; i filosofi teorizzano la contemplazione, la vita secondo l'intelligenza, che è prossima all'esistenza della divinità, ma non proviene da essa, bensì dalla capacità di pensare dell'uomo di eccellente indole e formazione. Occorre ricordare la netta distinzione romana tra *religio* e *superstitio*; la prima è propria di ogni uomo che non voglia essere immesso nel novero degli empi; la seconda è limitata a quanti si lasciano opprimere dal terrore angoscioso che il divino ispira col suo incombere, e meritano così di essere accusati di smarrimento della umana dignità[10].

[10] I Romani respingono l'estasi come *superstitio*, limitano la danza sacra ai collegi sacerdotali, quali quello dei *fratres arvales*, ritengono sconveniente ogni altra forma di danza, al pari della musica. Cfr. Max Weber, *Economia e società*, intr. e trad. it. coordinata da P. Rossi, Milano, 1961, vol. I, p. 547. – Gli dei della religione pubblica non sono assorbenti; debbono avere la loro parte, ma consentire alla vita terrena di esplicarsi. I principi di Omero temono gli dei solamente come temono i sovrani terreni, non hanno paura del futuro, anche quando si rendono conto, come Achille, che la morte incombe su di loro. L'uomo del sentire arcaico cammina a testa alta. Cfr. E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, trad. it. V. Vacca De Bosis, present. A. Momigliano, Firenze, 1978, p. 35.

3. *Il primato della politica e il significato della libertà nell'età classica*

La morale e la politica della civiltà greco-romana nel suo fiore debbono essere considerate unitamente, giacché per essa l'uomo dabbene e il buon cittadino coincidono. Si è sostenuto molte volte che il centro della civiltà antica è costituito dalla religione, la quale è il fondamento dello Stato e detta i comportamenti del singolo e della comunità, ma un esame spregiudicato delle cose mostra che tale centro è formato piuttosto dalla politica o, com'è lo stesso, dall'attività dello Stato. Coloro che pretendono di assegnare il primato alla religione, sono dalla parte della verità sinché mostrano come l'aura sacrale si riscontri dovunque, ma essi esagerano quando concludono che nell'antichità tutto proviene dalla religione. Del resto, costoro sono alquanto incerti nei loro giudizi, giacché, allorquando si volgono a considerare la politica della Grecia e di Roma sono i primi a concedere che gli interessi dello Stato hanno la prevalenza su quelli della religione. Sono i governi a decidere quali sono le divinità poliadi; sono le autorità ad accogliere o a respingere i culti stranieri, secondo che concordino o discordino con gli interessi della comunità, i quali hanno sempre l'ultima parola[11]. Si discorre spesso dell'onnipotenza delle prische classi sacerdotali, ma un clero a sé stante è ignoto agli antichi; sono alcuni dei magistrati medesimi ad adempiere la funzione di sacerdoti. Capovolgendo bruscamente la valutazione, si dichiara allora che lo Stato e la Chiesa nell'antichità s'immedesimano; ma sia consentito accennare che una siffatta formulazione è equivoca, per la ragione che, a ben vedere, dovunque si ha una tale medesimezza, sempre che lo Stato e la Chiesa meritino codesti nomi e non siano resti fossili di quella che in un tempo ormai passato fu una vivente realtà. I documenti che dimostrano la centralità della politica sono innumerevoli; ci restringiamo a menzionare quello fornito dal ricorso ad argomenti concernenti lo Stato nelle *Consolationes*, il quale a orecchie moderne non può dapprima non riuscire stranissimo, in quanto l'uomo d'oggi non riesce a immaginare come quel che riguarda la *res publica* possa riuscire di conforto a chi versa in condizione di personale infelicità. Platone nel *Politico* e Aristotele nell'*Etica Nicomachea* asserendo che l'arte politica è quella che su tutte le arti impera, che è la scienza architettonica, che ciò che è bene è tale per il singolo e identicamente per lo Stato, traducono nel linguaggio della filosofia il comune sentire dell'uomo della Grecia classica. Agli occhi di costui non c'è niente di più evidente della concezione di Aristotele, per cui lo Stato, sorto con il fine di rendere possibile il vivere, in effetti esiste per rendere possibile l'εὖ ζῆν.

Senonché questa centralità della politica porge alimento alla distinzione e contrapposizione della libertà degli antichi, come libertà pubblica, e di quella dei moderni, come libertà privata, formulata ai primi dell'Ottocento da Constant, la quale si è mutata spesse volte nell'accusa rivolta agli antichi d'ignorare la libertà individuale e di sottomettere in tutto il cittadino allo Stato. Quanti muovono una tale im-

[11] La competenza dei pubblici poteri è richiamata da Cicerone nel suo dettato più solenne e perentorio: «*Separatim nemo habessit deos neve novos neve advenas nisi publice adscitos; privatim colunto quos rite a patribus acceperint*» (*De legibus*, II, VIII, 19).

putazione mostrano di accogliere la nozione moderna della libertà, per cui il libero coincide senza riserve con il permissivo, e di disconoscere che l'antichità si attiene a un altro e diverso concetto di libertà, per cui libera è la parte per la ragione che libero è l'intero, al quale essa appartiene e dal quale è inseparabile. C'è la concezione individualistica della libertà, la quale a suo luogo ci terrà a lungo occupati, ed essa è quella tipica dell'età moderna; e c'è la concezione comunitaria della libertà, della quale dobbiamo occuparci adesso, ed essa è quella caratteristica dell'antichità. Per rendere spedito e immediatamente chiaro il discorso attuale, si può prendere l'avvio da un libro famoso e, parafrasandone il titolo, dire che, come ci sono due corpi del re, così ci sono due corpi del cittadino, e che il primo di essi è il corpo visibile, naturale, e l'altro è il corpo invisibile, politico, il quale ultimo è poi quello più vero. Per il corpo naturale, ogni cittadino è un uomo esterno ad ogni altro e colui che incarna l'autorità, quale che sia il suo titolo, è anch'egli un essere umano differente da qualsiasi altro. Invece, per il corpo politico, ogni cittadino è – per così dire – una cellula del corpo dell'*habens auctoritatem*, e nella loro completa riunione i corpi dei cittadini s'identificano senza residui con il suo corpo, sono essi medesimi il sovrano. *Sentire cum ecclesia*, dicono (o almeno dicevano sino a qualche tempo fa) i cattolici; chi avverte in tal modo, chi si sente come fuso con il corpo della Chiesa, chi esperimenta lei in sé e sé in lei, è libero della medesima libertà della Chiesa. La libertà non è, dunque, necessariamente identica con la sfera del permissivo, in cui si fa valere la decisione dell'individuo intorno al fare e all'omettere; comunque questa non è la libertà a cui si attengono gli antichi[12].

Due sono le nozioni della libertà, perché due sono le concezioni dello Stato, quella organica, propria della civiltà classica, e quella universalistica, tipica della civiltà moderna. Massima espressione della concezione organica è quella fornita da Platone, il quale la raffigura plasticamente affermando che lo Stato perfetto è in una condizione analoga a quella di un solo uomo, e come se un uomo riceve un colpo ad un dito è tutto il suo corpo che avverte il dolore, così lo Stato tutt'intero gioisce o soffre se un suo cittadino sta bene o male[13]; e quantunque attenuata, una tale concezione si trova in Aristotele e nei filosofi post-aristotelici, soprattutto negli Stoici[14]. Ovviamente alla concezione organica dello Stato corrisponde la nozione comunitaria della libertà, nella stessa maniera in cui alla concezione universalistica forma riscontro la nozione per cui libero equivale a permissivo[15].

[12] Talvolta si è protestato contro un tale trasferimento di una nozione moderna in epoche remote, che la ignorano; così si comporta Ortega y Gasset, il quale avverte che la libertà di Cicerone non è quella del liberalismo (*Sull'impero romano*, in *Scritti politici*, a cura di L. Pellicani e A. Cavicchia Scalamonti, Torino, 1979, p. 998). L'esempio fornito dal pensatore spagnolo ha trovato un notevole seguito.

[13] *Resp.* V, 462 c-d.

[14] Per Aristotele l'uomo è πολιτικὸν ζῷον; gli Stoici lo definiscono κοινωνικὸν ζῷον.

[15] Senza diretto riferimento al pensiero degli antichi e a quello dei moderni, la distinzione tra lo Stato organico e lo Stato universalistico è svolta da Ferdinand Tönnies come distinzione tra la «comunità» e la «società», che sono due forme differenti e opposte di associazione. La comunità è l'associazione vivente, reale, concreta, in cui si ha la compiuta unità delle volontà umane, le relazioni sono naturali, le inuguaglianze sono limitate, le divisioni del lavoro sono accompagnate da forme di tutela; invece, la so-

La distinzione delle forme di governo, che si suole accompagnare alla dottrina dello Stato, non merita molto credito, perché è irrimediabilmente affetta dall'empiria e pretende di stabilire dove si trova il potere politico, il quale, essendo mobilissimo, non si lascia mai fissare con sicurezza[16]. Tuttavia, poiché è giocoforza acconciarsi al comune parlare, conviene menzionare alcuni elementi che contraddistinguono la democrazia in Grecia e l'oligarchia a Roma (c'è generale consenso da parte degli studiosi sul fatto che Roma, nemmeno nell'età repubblicana, conosce la democrazia, e che è allora retta da un'oligarchia, la quale è parzialmente sostituita dal potere dell'imperatore, fino a quando questo diventa pressoché assoluto, ciò che però accade soltanto in ultimo). Tra gli elementi che caratterizzano la democrazia, e che sono altrettanti correttivi, i quali, in linea di principio[17], dovrebbero ovviare ai suoi difetti e impedirne la degenerazione, che comporta la rovina dello Stato, è da menzionare anzitutto l'esistenza della schiavitù, andando da sé che gli schiavi sono esclusi da qualsiasi partecipazione alla vita politica. La schiavitù è consustanziale alla civiltà antica, giacché questa, a causa della sua indole nobiliare, ritiene indegni i lavori manuali e le incombenze che accompagnano la vita di tutti i giorni. Siccome questi lavori debbono pur essere fatti e a tali incombenze bisogna pure attendere, e sia gli uni che le altre sono incompatibili con l'attività dell'uomo libero, la quale deve esplicarsi altrove, e soprattutto nella politica, ne viene che vanno affidati agli schiavi, i quali costituiscono la maggior parte della popolazione. Si debbono poi escludere dal novero dei cittadini gli stranieri immigrati, che sono anch'essi numerosi, tanto che si stima che nell'Attica siano all'incirca la metà dei cittadini, i soli che possano vantarsi uguali dinanzi alle leggi. È per di più da considerare che le donne partecipano soltanto nelle commedie all'attività politica, nella quale portano i loro meschini interessi, le loro consuete beghe, e per questa ragione fanno anche

cietà è l'associazione meccanica, fittizia, astratta, in cui i rapporti sono artificiali, gli ordinamenti sono basati su accordi convenzionali tra volontà indipendenti, non cementate dal costume e dalla religione (*Comunità e società*, intr. R. Treves, trad. it. G. Giordano, Milano, 1963, pp. 43-97).

Tönnies accoglie il principio dell'avalutatività della scienza, ma è sufficiente osservare come formula l'antitesi tra comunità e società per scorgere com'egli si pronunci a vantaggio della comunità. Poiché le sue non sono preferenze occasionali, espresse di passaggio, ma contrapposizioni radicali, richiamate di continuo, tra positivo e negativo, si è in presenza di una felice inconseguenza, grazie alla quale un errore teoretico viene corretto nella pratica.

[16] Diverso giudizio è da fornire della caratterizzazione dei tipi umani, con cui Platone nei libri VIII e IX della *Repubblica* accompagna la teoria delle costituzioni devianti. Questa può essere sottoposta a critica, non per sostituirla con una diversa teoria, che urterebbe contro il medesimo ostacolo di principio in cui cozza qualsiasi morfologia politica; quella merita di essere tenuta nel massimo conto e considerata un'acquisizione di valore permanente del pensiero ellenico. Del resto, il loro campo di appartenenza è diverso: i tipi umani sono di pertinenza della psicologia; le forme di governo sono proprie della trattatistica politica.

[17] Diciamo «in linea di principio», perché soprattutto ad Atene la democrazia va di pari passo con un'epoca di crisi politica. J. Burckhardt ritiene che soltanto i reggimenti aristocratici (come quelli di Roma e di Venezia) siano in grado di fondare e di mantenere a lungo degli imperi, impresa, questa, che logora la democrazia ateniese. È a causa della democrazia che Atene si trova ridotta all'impotenza politica. Cfr. *Considerazioni sulla storia universale*, pref. J. Fest, trad. it. M.T. Mandalari, Milano, 1990, p. 130 e p. 265.

ridere. Quasi non bastasse, a Sparta ci sono le popolazioni sottomesse dei Perioci e degli Iloti, e soltanto gli Spartiati posseggono diritti politici. Considerando questi correttivi, si dichiara talvolta che la cosiddetta democrazia dell'antichità è in effetti piuttosto un'aristocrazia, e talvolta che è la democrazia di un'aristocrazia, e così di seguito: tutte formule che mirano a differenziare ciò che va sotto il nome di democrazia nell'antichità e ciò che si chiama in ugual modo nell'età moderna. Sebbene le restrizioni indicate siano già parecchie, bisogna aggiungerne ancora una, d'importanza fondamentale, per diversificare la democrazia ateniese da quella moderna, ossia l'istituto della γραφὴ παρανόμων, per cui chiunque presenta all'Assemblea proposte contrarie alle leggi vigenti può essere processato e subire pene severe; in questa maniera lo Stato impedisce l'introduzione di novità indesiderate, che limita ulteriormente facendo trovare l'ordine del giorno già fissato cui debbono attenersi quanti partecipano alle sue riunioni. Niente di simile esiste in età moderna; deputati e senatori d'oggigiorno non sono esposti a pericoli del genere e non sono sottoposti a siffatte restrizioni.

Quanto a Roma, una volta venuta meno la città patrizia dei primordi, s'instaura un accordo costante tra i plebei ricchi e gli eredi del vecchio patriziato nella spartizione delle cariche, che tiene Roma lontana dalla democrazia. Se patrizi e plebei si fossero combattuti senza esclusione di colpi, come sino a poco tempo fa si pretendeva da certi ideologi, l'impero romano non si sarebbe mai costituito, e invece Roma può vantare per sé quindici secoli di durata. I plebei arricchiti collaborano con i patrizi, e la grande massa dei plebei poveri aspira a migliorare le sue condizioni o si accontenta di menare alla meno peggio la vita di sempre, rendendosi conto che dalla politica e dalla pretesa uguaglianza dei diritti non ha niente da sperare. Queste ragioni concorrono a spiegare come la democrazia non si affermi mai a Roma, ed esse sono rafforzate da motivi di temperamento[18].

Sin qui si sono sommariamente enunciati alcuni caratteri differenzianti la democrazia antica da quella moderna, ma non si è ancora indicata la ragion d'essere filosofica, che le rende addirittura inconfrontabili. Tale ragione risiede in ciò, che la democrazia antica non intrattiene nessuna relazione con il fenomenismo, mentre il fenomenismo è la base su cui interamente poggia la democrazia moderna, la causa della sua enorme diffusione e della sua travolgente fortuna, per cui, negli ultimi decenni, essa è il più delle volte ritenuta l'unica forma legittima di reggimento politico. Anche l'antichità conosce il fenomenismo, ossia la concezione per cui il fondo della realtà è inconoscibile e impenetrabile, e le cognizioni certe sono limitate alle manifestazioni che si arrestano alla superficie delle cose e, non consentendo di coglierne il nucleo, si chiamano per l'appunto «fenomeni»; infatti la Sofistica, lo Scetticismo, l'Accademia accolgono teorie d'impronta fenomenistica. Tra il fenomenismo antico e la democrazia che si ha in certi Stati greci non esiste però nessun rapporto; è vero che alcuni sofisti, come Protagora, professano orientamenti democratici, ma ce ne

[18] Su questi motivi si sofferma L. Homo, che scrive: «Conservatore e ferocemente tradizionalista, il Romano diffida delle novità radicali e dimostra un gusto assai limitato per la seduzione dei programmi e la chimera delle formule» (*Les institutions politiques romaines*, Paris, 1950, p. 440).

sono altri di tendenze politiche opposte, e né gli uni né gli altri collegano le loro dottrine fenomenistiche con le loro propensioni politiche. Lo Scetticismo e l'Accademia sono poi fuori causa già per il motivo che, quando si affermano, quel tanto di democrazia che il mondo antico accetta, è sostituito dalle monarchie ellenistiche e infine dall'impero romano. Corollario di questa mancata relazione tra la filosofia e le forme di governo dell'antichità è la circostanza che la democrazia greca si occupa dei concreti problemi dello Stato, la pace e la guerra, le alleanze e i commerci, ecc., mentre la democrazia moderna, grazie all'ispirazione filosofica che la sorregge, pretende di procurare realtà ad una concezione complessiva della vita e dell'uomo, di cui ci occuperemo in seguito. Nessun posto abbiamo accordato alla distinzione tra la democrazia diretta, che sarebbe propria degli antichi, e la democrazia rappresentativa, che sarebbe peculiare dei moderni, perché non la riteniamo meritevole di nessuna considerazione, com'è destinato a risultare chiaro da un esame spregiudicato della democrazia moderna. Tra i pregi dei reggimenti politici antichi è da riporre la mancanza – a livello istituzionale – dei partiti, e il fatto che, tra i Greci στάσις, e tra i Romani *pars* e *factio* s'incontrino per lo più a titolo d'imputazione. Nelle Città-Stato l'uomo politico deve destinare il suo impegno a tutta la comunità; la costituzione attorno a sé di una fazione è cosa che può benissimo accadere (e infatti accade), ma è anche un'occasione di rampogna per chi la costituisce e la capeggia. Ne viene che nell'antichità ci sono uomini politici democratici di altissimo valore, come Clistene, Pericle e lo stesso Alcibiade, mentre nell'età moderna se ne trovano per lo più di mediocri[19].

Lo splendore della civiltà greca, che è qualcosa di unico e di irripetibile, con cui niente può stare alla pari, è reso possibile dai limiti dell'economia, che deve consistere dell'agricoltura e della pastorizia, e fare un po' di posto alla pesca e alla caccia. Un certo artigianato è inevitabile, ma quanti vi si dedicano conducono un'esistenza meccanica, volgare, e vengono esclusi dalla partecipazione alla vita politica. I popoli che si dedicano al commercio, come i Fenici, sono circondati dal disprezzo, perché si sono ridotti al livello più basso[20]. Tra tutte la vita peggiore è quella di chi persegue la ricchezza per la ricchezza. Nella produzione si guarda non in avanti, ma indietro, giacché dietro ci sono i paradigmi, i modelli costanti, a cui attenersi nella misura del possibile e da rendere immutabili: gli oggetti, fabbricati in conformità a questo

[19] Quale sia il sentimento romano del diritto risulta da Tito Livio, quando dice: «*Leges rem surdam, inexorabilem esse… nihil laxamenti nec veniae habere, si modum excesseris*» (*Ab urbe condita*, II, 3). – Se dalle cose umane ci si potesse aspettare le perpetuità, le leggi dovrebbero essere assolutamente immutabili; poiché questo non si può esigere, occorre accontentarsi che cangino il meno possibile. Il diritto non deriva da una qualsiasi volontà particolare; esso è ciò che è stabilito, e proprio per tale ragione si può affermare che è inflessibile, che non guarda in faccia a nessuno. Quel che conta è che sia diritto, il suo contenuto è secondario. Ortega y Gasset giunge a dichiarare: «Per il romano il diritto non era diritto perché era giusto, ma al contrario il giusto era giusto perché era diritto». Il diritto è *lex lata*, legge già esistente; certamente è anche *lex ferenda*, legge nuova, ma che si pone in essere seguendo il procedimento determinato dalla legge preesistente (*Una interpretazione della storia universale*, pref. L. Infantino, trad. it. L. Pajetta, Milano, 1978, p. 245 e p. 247).

[20] Tale è il giudizio di Platone. Anche Cicerone osserva che a Cartagine il valore militare è stato sacrificato alla «*mercandi et navigandi cupiditas*» (*Rep.* 2, 7-10).

ideale, si chiamano convenientemente «utensili», e sono da distinguere nella maniera più risoluta da quelli prodotti dalle macchine. L'οἰκονομία, nell'originario significato greco è «amministrazione domestica», «governo della casa»; le è connaturata la tendenza a rendersi il più possibile autosufficiente; essa non ha, di conseguenza, niente in comune con l'economia in senso moderno, caratterizzata dal primato dello scambio. Per quanto è consentito, si produce per la casa e si consuma nella casa. L'ideale è costituito dal principio – che trova esecuzione nella casa contadina –: *nihil hic emitur, omnia domi gignuntur*. Non ci sono lavoratori né commercianti tra gli Spartiati; essenzialmente la loro vita è fatta di esercizi ginnici in tempo di pace e di combattimenti in tempo di guerra. Soltanto questa drastica riduzione dell'economia consente allo spirito di emergere e di raggiungere le vette più alte dell'arte e della speculazione, perché emancipa l'uomo dalla brama del denaro e permette alla sua attitudine per il sublime di dispiegarsi[21]. L'uomo libero si distingue, da una parte, dallo schiavo perché, a differenza di lui, ha tempo a disposizione, gode dell'agio e dall'altra, dall'uomo tipico della civiltà moderna, il quale è sempre in debito di tempo. L'antichità è caratterizzata, tra l'altro, da un enorme numero di ferie e di feste religiose. La base della vita economica a Roma è costituita, soprattutto nell'industria e nel commercio, dagli schiavi. L'attività economica, tutto ciò per cui si riceve una retribuzione, è riguardata con dispregio e le arti più vilipese sono quelle a servizio del piacere[22]. È vero che il capitalismo non è soltanto moderno, ma anche antico, ma questo secondo si riscontra soprattutto nelle forniture militari, negli armamenti pubblici, è intrapreso da singoli individui, e non già da ampie compagnie commerciali; inoltre esso non impronta del suo spirito il diritto. Ma, ciò che più preme osservare è che il capitalismo e, più in generale, l'economia antica non si avvalgono dei ritrovati del macchinismo, come fa l'economia moderna, per l'eccellente ragione che l'antichità ignora il macchinismo[23].

[21] Ciò avviene soprattutto ad Atene, dove un modo di vivere caratterizzato dalla moderazione e dalla semplicità dell'esistenza economica fa sì che si sprigioni l'interesse per la politica, l'eloquenza, la poesia, la filosofia, rimarca J. Burckhardt, *op. cit.*, p. 129.

[22] Montesquieu si sofferma sul motivo che un popolo guerriero come quello romano deve ridurre ad un minimo le occupazioni economiche. Già Romolo si attiene a una tale regola, consentendo agli uomini liberi unicamente l'agricoltura e la guerra. I Romani, egli dice, «non avevano da temere nulla da un popolo commerciante. D'altronde, il loro genio, la loro gloria, la loro educazione militare, la forma del loro governo, li tenevano lontani dal commercio». C'è chi, lasciandosi condurre per mano dai pregiudizi della modernità, la pensa diversamente, ma Montesquieu s'incarica di stabilire come effettivamente stanno le cose: «So bene che alcuni pieni di queste idee: 1° che il commercio è la cosa più utile del mondo per uno Stato, 2° che i Romani avevano la migliore organizzazione politica del mondo –, hanno creduto che essi abbiano incoraggiato e onorato assai il commercio, ma la verità è che ci hanno pensato di rado» (*De l'Esprit des Lois*, l. XXI, ch. 14, in *Oeuvres complètes*, par R. Callois, Paris, 1949-1951, vol. 2, pp. 632-633).

[23] Ci sono buone ragioni di opportunità per preferire il termine «macchinismo» al termine «tecnica», ma, poiché non franca la spesa di disputare sulle parole e conviene evitare la pedanteria vocabolaristica, lasceremo a quanti discorrono di tecnica il possesso della loro espressione. – Sui motivi, soprattutto di indole sociale, per cui i Greci e i Romani non danno luogo ad macchinismo s'intrattengono A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, e P.-M. Schuhl in un'Appendice a questo volume dal titolo *Perché l'antichità classica non ha conosciuto il «macchinismo»?*, trad. it. P. Zambelli e L. Formigari, Torino, 1961. Gli antichi non avvertono il bisogno di dedicarsi alla costruzione delle

4. *La scienza e la storiografia dell'antichità*

Il riconoscimento del posto che spetta alla civiltà greco-romana nel campo della scienza naturale è ancora oggi impedito da parecchi pregiudizi, che sono il retaggio della polemica condotta contro il sapere tradizionale, di prevalente impronta aristotelica, dai fondatori della fisica moderna, i quali, dovendo scrollarsi di dosso il peso di un'autorità consolidatasi nei secoli, diminuiscono, in una misura che ha dell'incredibile, i meriti degli antichi. Tra questi pregiudizi il più longevo è quello che contesta alla scienza antica il carattere matematico, quantunque essa sia una fisica-matematica al pari di quella moderna, in fatto di astronomia, di ottica, di acustica, e perfino di alcuni settori della meccanica. La *communis opinio* continua ad essere che la scienza antica sia interamente qualitativa, nel qual caso la coerenza imporrebbe di rifiutarle anche il nome di scienza. Si esita però a trarre una conclusione siffatta, perché non si sa stabilire che mai siano le dottrine dell'atomismo, del platonismo, del medesimo aristotelismo, intorno alla natura, se non hanno indole di sapere fisico. Un altro pregiudizio nega il valore di scienza alle spiegazioni del mondo naturale proposte dagli antichi, a causa del vitalismo che contraddistingue la maggior parte di esse (certamente non di esse tutte, perché alieni dal vitalismo sono, quant'altri mai, Leucippo, Democrito ed Epicuro). È da osservare che il vitalismo ha gli stessi diritti del meccanicismo nella scienza della natura, e che una fisica può essere insieme vitalistica e applicazione della matematica al mondo circostante. Da menzionare è anche il pregiudizio per cui la fisica antica è un ramo dipendente della metafisica, e spesso della teologia, mentre la scienza della natura moderna si è emancipata dalla filosofia, è un sapere indipendente da ogni altro e, in particolare, dalla teologia (nella controvertibile ammissione che esista un sapere intorno a Dio). – Senza dubbio la fisica dell'ellenismo è una parte della filosofia, la quale, essendo la scienza della totalità dell'esistente, non può non comprenderla in sé a titolo di parte, e ha talvolta impronta teologica, ma l'autonomia della fisica moderna è interamente mentita, giacché alla filosofia, per sforzi che si compiano, non ci si sottrae, e se essa non reca tracce di teologia, è per la ragione che va di pari passo con la sdivinizzazione. Supremo pregiudizio, che segretamente alimenta di sé tutti quelli ricordati e quelli che ancora si potrebbero citare, è che la scienza ellenica della natura sia – non secondo tutta se stessa, ma in parecchie sue decisive for-

macchine, perché dispongono di una grande abbondanza di mano d'opera a basso costo. Si ricorda il famoso episodio del *mechanicus*, che aveva fatto un'ingegnosa invenzione per portare con poca spesa grandi colonne sul Campidoglio; Vespasiano lo ricompensa generosamente, ma rifiuta di adoperare il congegno, perché deve dar da mangiare alla plebe. I motivi sociali esistono certamente, ma la vera ragione è quella indicata da Max Scheler, quando afferma che i Greci non hanno una civiltà tecnica, non perché non ne siano capaci, ma perché non la vogliono. Cfr. *Il risentimento nell'edificazione delle morali*, a cura di A. Pupi, Milano, 1975, p. 75. – In nessun caso, la mancanza del macchinismo è da attribuire alle condizioni della scienza ellenica, la quale è abbastanza sviluppata da consentire la creazione di macchine che si produrranno parecchi secoli dopo. Qualche macchina del genere viene anche costruita dagli antichi, ma, poiché non è sfruttata economicamente, bensì piuttosto impiegata allo scopo di suscitare meraviglia, l'esempio rimane isolato, senza seguito.

mulazioni – incompatibile con la scienza moderna della natura e, di conseguenza, inattendibile, giacché questa è la fisica vera, e ciò che la contraddice è inevitabilmente falso. È da concedere che la fisica antica è diversa dalla moderna, ma altro è la diversità e altro è l'incompatibilità: i diversi, essendo compossibili, possono essere tutti veri, e la verità spetta alla fisica antica, come a quella moderna.

Fortuna è che si concede indole di scienza alla matematica greca e si riconosce che in questo campo i Greci raggiungono un grado di precisione inuguagliato. Da questo riconoscimento occorre però trarre un maggior frutto di quel che si sia soliti fare ad un proposito più importante di quelli stessi che formano oggetto dell'epistemologia, ossia a proposito di quello che si denomina lo «spirito scientifico». Se la matematica antica è scienza ed è tale da possedere un livello di esattezza insormontabile, ciò vuol dire che lo spirito scientifico è un sicuro patrimonio dei Greci e che occorre precisare il significato di codesta espressione, la quale, lasciata a se stessa, è indeterminata. Quello che si chiama lo «spirito scientifico» non è, in radice, altro che la netta distinzione della sensazione e dell'immaginazione, le quali, se si commischiano, rendono impossibile ad una scienza degna di questo nome di sorgere, e se si separano, forniscono la condizione imprescindibile perché la scienza nasca, prosperi e grandeggi[24].

La separazione della sensazione e dell'immaginazione, com'è la condizione della scienza della natura, così è la condizione anche della storiografia, ed essa è infatti assolta in questa seconda, al pari che in quella prima, presso i Greci e i Romani. Quando si tratta della storia, essa comporta che oggetto della narrazione siano le azioni degli uomini, nella loro distinzione da quelle degli altri esseri tutti, e soprattutto da quelle degli dei, e che delle azioni umane siano investigate e assegnate le cause. Così si comporta Erodoto, il quale inizia la sua opera, dandole per contenuto τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων, e proponendosi di stabilire le loro αἰτίαι[25]. Ciò detto, occorre subito porgere due schiarimenti, l'uno concernente l'intervento degli dei, che di fatto s'incontra nella storia erodotea, l'altro relativo alla presenza del concetto di causa. Sarebbe singolare che quanti credono nell'esistenza delle divinità – ed Erodoto appartiene al loro novero – evitassero di farle comparire nelle vicende umane, rinnegando in tal modo la propria religione. Quel che interessa è la maniera in cui gli dei intervengono, giacché essi possono o frammischiare le loro azioni con quelle degli uomini, così che non si riesce a distinguere il divino dall'umano, oppure come legislatori e giudici degli uomini, o in un'altra guisa ancora, quale che essa sia, purché consenta di assegnare agli dei ciò che degli dei e agli uomini ciò che è degli uo-

[24] Herder attribuisce a Platone e ad Aristotele «il merito di destare lo spirito della scienza naturale e della matematica, spirito che supera in grandezza ogni riflessione morale e opera per tutti i tempi» (*Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bari, 1992, p. 258). Il passo decisivo è compiuto da Nietzsche, il quale, oltre ad accordare ai Greci e ai Romani «la scienza naturale, alleata con la matematica e la meccanica», conferisce loro il pregio di possedere «*il senso dei fatti*, l'ultimo e più prezioso di tutti i sensi», ossia «il libero sguardo di fronte alla realtà» (*L'anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VI, tomo III, versioni di F. Masini e R. Calasso, Milano, 1975, pp. 254-256).

[25] I, 1.

mini. Ora, non richiede un grande sforzo scorgere che Erodoto salvaguarda la distinzione richiesta, perché egli fa l'uomo autore della sua sorte e attribuisce agli dei la funzione di mantenerlo nel limite che gli è proprio, e di castigarlo se lo oltrepassa. In generale, le apparizioni delle divinità e i loro interventi dall'alto nelle faccende umane sono ammessi nell'antichità, ma gli storici greci e romani li registrano talvolta condividendone la realtà, talaltra con l'animo freddo e distaccato che lascia intravedere il dubbio, se non la negazione, ma comunque permettono di dare a ciascuno il suo. La presenza del concetto di causa nella storiografia è pienamente giustificata, poiché è un vecchio pregiudizio che la causalità abbia la sua applicazione soltanto nella scienza della natura, e che ogni altro campo le sia interdetto. Rinunciare a stabilire le cause equivale a rinunciare a comprendere, giacché la causa coincide con l'essenza, e l'essenza non è il perno della cosa, che avrebbe d'intorno una serie di proprietà avventizie, non è il nocciolo sottostante la scorza, ma è la cosa tutta, ossia nella storiografia è l'intera attività umana.

Massimo interesse ha, per noi, perché ci consente di porre allo scoperto un altro tratto fondamentale della civiltà dell'ellenismo, l'affermazione di Tucidide che la sua opera ha un valore eterno per la ragione che, essendo immutabile la natura umana, gli avvenimenti del passato e quelli del futuro saranno uguali o simili a quelli da lui narrati[26]. Ci sono due – e soltanto due – nozioni possibili della natura umana (e in generale, delle cose), quella metafisica, noumenica, che significa la sostanza, e quella empiristica, fenomenica, che indica le manifestazioni più ricorrenti, ma pur sempre tali da non escludere, per principio, estese variazioni dell'esperienza sensoriale. I Greci e, dietro di essi, i Romani si attengono alla nozione metafisica perché il fenomenismo, pur essendo presente nell'antichità, è in essa piuttosto sporadico, e come non lascia tracce nella teoria delle forme di governo, così non impronta di sé la storiografia classica. Ciò che Tucidide asserisce della storia, Platone afferma a proposito di ogni ordine di studi, vale a dire che non c'è una scienza rivolta a intendere come il passato è avvenuto, una destinata a conoscere come il presente avviene, e una indirizzata a stabilire come avverrà il futuro, ma che si tratta di una scienza che è unica e la medesima. Questo vale anche per gli avvenimenti umani, p. es. per la guerra, giacché non l'indovino comanda allo stratega, bensì lo stratega comanda all'indovino[27]. L'immutabilità della natura umana non toglie che nel tempo si abbiano degli accrescimenti, ma, poiché una lunga serie di acquisizioni è da temere, essendo seguita da immancabili sventure, e a ogni crescita tiene dietro, prima o poi, una diminuzione, domina negli storici antichi la nozione dell'alterna vicenda, la *legge del ritmo*, la quale esclude ogni idea di svolgimento e di progresso, che ammette degli indietreggiamenti unicamente a condizione che risultino, in ultimo, fatti per meglio saltare in avanti.

Manca l'idea di progresso nella storia, come manca nella vita dello Stato, che della storia è il protagonista, anzi, come manca nell'intero universo, e nella divinità, che dell'universo è il principio[28]. I grandi storici romani tessono le lodi delle cose

[26] I, 22.
[27] *Lach.*, 198 d-199.
[28] Come dice Aristotele, lo Stato, per essere attivo, non ha bisogno di esercitare la propria attività

antiche, ma non per questo dispregiano le nuove. Livio afferma che la potenza di Roma è la più grande, venendo subito dopo quella degli dei, e Tacito osserva che non tutto era migliore presso gli antichi e che anche la sua età produce molto degno di lode e d'imitazione da parte dei posteri. Differente giudizio occorre dare – ancorché siano collegate – della condizione dello Stato e di quella del singolo individuo, la quale è, secondo gli antichi, in balia di forze estranee, ben più di quel che sia affidata alle capacità e alle energie della persona nonostante la sentenza: «*Faber suae quisque fortunae*»[29]. Se lo Stato è forte, se i costumi del popolo sono integri, se nella vita pubblica domina la virtù, esso può reggere alla sconfitta dei suoi eserciti, alla morte dei suoi condottieri; invece l'individuo è in balia delle circostanze esterne. I moderni hanno lasciato cadere il fato e le divinità, o piuttosto, si avvalgono di parole diverse per indicarli, ma anche per essi il singolo uomo seguita ad essere in gran parte tributario delle circostanze esteriori, quali sono la ricchezza o la povertà della sua famiglia, la sua complessione robusta o la sua costituzione debole, il suo alto o basso ambiente sociale; tutte cose che preesistono alla sua attività e la condizionano. Perché Tacito dice che il giudizio deve rimanere incerto, occorre guardarsi dall'attribuirgli una qualsiasi confessione d'ignoranza: nelle sue parole si coglie piuttosto la saggezza della morale degli antichi. Esaltare l'operosità, come se con essa l'uomo potesse diventare il padrone del mondo, nella maniera in cui parecchi moderni sogliono fare, è fornire esempio di un'insulsa retorica, che i fatti s'incaricano regolarmente di smentire con severità e durezza.

all'esterno, perché può esercitarla nel suo interno, tra le sue membra le une in rapporto con le altre, e così comportarsi nella maniera in cui si comportano l'universo e Dio, che non hanno nessuna attività, oltre quelle loro peculiari: tale è la costituzione migliore che possa esistere (*Pol.*, H. 3, 1325b 29-1326a 33). La formulazione più radicale è quella di Platone, che distingue e contrappone l'Identico e il Diverso assegnando all'Identico il primato metafisico (*Tim.*, 35a). Opera qui nel sentire il *sublime*, che è nell'avvertimento dell'animo ciò che è l'essere nella concezione generale della realtà, ossia è la permanenza, mentre il cangiamento che si dirige verso ciò che è fuori è la caratteristica propria della condizione difettiva (come sentimento è il disagio). La rivendicazione dell'indole «stante» della realtà si traduce facilmente nell'ammirazione del passato, quale risuona nelle parole di Ennio, tanto care a Cicerone, per cui «*moribus antiquis res stat Romana virisque*», e nei versi dell'*Egloga* IV di Virgilio, in cui è cantata l'età dell'oro e ne è vagheggiato il ristabilimento. Il mito dell'età dell'oro ha però soltanto il significato di raffigurazione simbolica della natura immutabile degli esistenti, da cui non va separato, perché allora diventa illusorio e come tale viene denunciato da critiche vivaci, come quella di Claudiano. Non ci sono, infatti, motivi razionali per inneggiare al regno di Saturno, all'infuori di quelli propri della fantasia poetica, che è libera di fingerlo con i colori più allettanti, di collocarlo, come condizione paradisiaca, all'origine dell'umanità e di auspicarne il ritorno sulla terra, così che, come ha segnato l'inizio, segni anche la conclusione della vita umana. Claudiano rappresenta Giove che, pensoso dei destini del genere umano, decide di por fine al regno del padre, il quale ha prodotto l'ozio, l'indolenza, l'ignavia, il torpore, riconosce la necessità dello stimolo dei bisogni, e per questo fa sì che i boschi smettano di versare miele, che i torrenti cessino di riempire di vino le coppe, e ciò non per invidia, ma per amore degli uomini:

«*Provocet ut segnes animos rerumque remotas*
Ingeniosa vias paulatim exploret egestas
Utque artes pariat sollertia, nutriat usus».
(*De raptu Proserpinae*, III, 30-32).

[29] Si comprende come Annibale, trovandosi a dover affrontare una battaglia in condizioni d'inferiorità, cerchi di evitarla e nel suo colloquio con Scipione chiami in causa la dipendenza dell'uomo dalla fortuna, dal caso, dagli dei, dal fato, per invitare il condottiero romano a preferire una pace certa

5. *L'arte greca e l'ideale della razionalità*

L'arte greca ha avuto la singolare ventura di essere universalmente riconosciuta nella sua incomparabile perfezione e di essere proposta come modello a poeti, scultori, architetti, soprattutto nelle epoche in cui si è mirato all'ideale della bellezza, e specialmente in quella del Rinascimento. Mentre la metafisica greca è stata spesso oggetto di critiche radicali; mentre la scienza della natura antica è ancora oggi sostanzialmente misconosciuta; mentre la storiografia greco-romana è subordinata a quella moderna; l'arte forma una felice eccezione anche per i sostenitori della dottrina del progresso, i quali in questa sfera di attività concedono la palma agli antichi.

Questa celebrazione non importa però che il tratto caratteristico dell'arte classica sia colto con tutta la precisione necessaria in un argomento di così capitale importanza. Per compiere qualche passo nell'esecuzione di tale compito, conviene muovere da ciò che codesta arte ha in comune con il sentire complessivo dei Greci, il quale si riflette immancabilmente sia in essa, sia in ogni altro ambito della loro civiltà. A siffatto proposito ci vengono innanzi tutto incontro il *limite* e la *misura*, che compaiono sia nelle manifestazioni della vita del popolo sia nelle dottrine dei filosofi. Quando ricorre la dualità del limite e dell'illimitato, il primato tocca regolarmente al limite. Per i Pitagorici il numero è identico con il limite, e perciò può determinare l'illimitato e così delimitarlo. Platone, svolgendo le concezioni dei Pitagorici, afferma che l'introduzione del limite nell'acuto e nel grave, nel rapido e nel lento, che sono degli illimitati, arreca la perfezione in tutta la musica; che è la stessa presenza del limite nell'illimitato a produrre la salute, la bellezza, la forza e quanto c'è di bello nell'animo. Se ci si allontana dal limite e dalla misura, che conduce verso l'essere, ossia verso la stabilità, si dà luogo al cattivo. E lo stesso Platone, o forse i discepoli matematizzanti di Platone, pongono principio formale delle cose l'Uno e principio materiale la Diade di grande e piccolo, che è un equivalente linguistico dell'illimitato. Aristotele non si allontana dalla distinzione platonica del limite e dell'illimitato e dal connesso primato del primo sul secondo, perché considera la forma come determinazione e la materia come indeterminata, così che sostanze sono sia l'una, sia l'altra, ma la forma lo è a titolo maggiore, il solo compiuto. E lo Stagirita biasima energicamente quanti, come Melisso, considerano infinito l'essere, conferendogli un attributo ad esso massimamente ripugnante. Plotino inasprisce la dualità del limite e dell'illimitato sino a contrapporli nella maniera più radicale: il male sta al bene come l'illimitato sta al limite, ossia come l'informe alla causa formale, come l'essere eternamente difettivo all'essere autosufficiente. Per quel che riguarda la misura, Plotino la rende compagna del limite, tanto che lo smisurato si comporta con l'illimitato nella stessa maniera in cui l'illimitato si comporta con il limite; una così stretta duplice correlazione fa pensare di essere pressoché in presenza di due sinonimi. La misura appare fin dai primordi della speculazione ellenica e poi non cessa d'accom-

a una vittoria insicura. Quel che colpisce è che Scipione risponda, in Livio: «*Quod ad me attinet, et humanae infirmitatis memini et vim fortunae reputo et omnia, quaecumque agimus, subiecta esse mille casibus scio*» (XXX, 31, 6).

pagnarla in tutto il suo percorso: Eraclito concepisce l'universo a pulsione, assegna al suo principio, il fuoco eternamente vivente, di accendersi secondo misura e di spengersi secondo misura, in una vicenda senza inizio e senza fine; Protagora formula il concetto basilare dell'umanismo, dichiarando che l'uomo è la misura di tutte le cose; Platone rovescia l'umanismo nella teologia, correggendo che non l'uomo bensì Dio è la misura di tutto ciò che in qualsiasi maniera è. L'ideale della misura non è soltanto della filosofia, ma è anche della comune saggezza, come mostrano le sentenze: «nulla di troppo»; «ottima è la misura»; i poeti greci le accolgono e gli scrittori romani le voltano nella loro lingua.

Al limite e alla misura occorre aggiungere l'*armonia* e la *proporzione*, che sono, del resto, proprietà strettamente collegate alle precedenti, allo scopo di scorgere quale concetto della bellezza e dell'arte i Greci posseggono. Anche l'armonia accompagna pressoché dall'inizio alla fine, andando dai Pitagorici e da Eraclito sino a Plotino, il pensiero greco, in cui compare non tanto nel solo significato musicale, quanto in quello generale di connessione di elementi contrastanti, i quali, proprio attraverso la loro opposizione, realizzano, nell'oltrepassarla, una congruenza, un accordo, tra tutte le parti che compongono un essere singolo, come tra tutte le cose che costituiscono l'universo, che rendono insieme realtà molteplici e une. In Platone, la potenza del Bene si ripara nella natura del Bello, perché la misura e la proporzione costituiscono dovunque la bellezza e la virtù. Aristotele polemizza contro coloro che sostengono che le matematiche non dicono niente a proposito del bello, perché, al contrario, implicitamente ne trattano e ne fanno conoscere le manifestazioni e le ragioni, consistendo le massime forme del bello nell'ordine, nella proporzione e nella delimitazione[30].

Se adesso si considerano unitariamente i principi che i Greci assegnano alla bellezza e all'arte, si è condotti a concludere che in questo campo, al pari che in ogni altro, l'ellenismo pregia la *razionalità*. È un pregiudizio dell'epoca moderna, aggravatosi all'estremo nell'ultimo secolo, l'opinione che l'arte sia estranea alla ragione. Sarebbe un esercizio di pedanteria mettersi a provare dettagliatamente che attenersi al limite e alla misura, all'armonia e alla proporzione, nella concezione e nell'esecuzione delle opere d'arte, equivale a lasciarsi guidare dalla ragione. Anche la concordanza, se non l'identità, del vero, del buono e del bello, fatta valere dagli antichi, ribadisce l'ideale della razionalità, essendo evidente che soltanto alla ragione si può, in ultima istanza, affidare la scoperta della verità. Quando si tratta determinatamente dell'arte, si può giustamente affermare che l'arte classica è essenzialmente plastica, ma, se si estende, come occorre fare, il concetto di arte classica al di là della scultura, anzi, al di là delle arti figurative in genere, si dà necessariamente alla plasticità il significato della razionalità, la quale risulta così costitutiva dell'intera intuizione della vita dell'ellenismo.

[30] Poiché i moderni riducono il bello d'arte all'estetico, debbono trovare singolare la connessione istituita da Aristotele tra la bellezza e la scienza matematica. Forma insigne eccezione Leibniz, come mostra la sua celebre definizione della musica quale «*excercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi*».

II.

LA NOZIONE DEL CICLO DEGLI EVENTI E LA COSCIENZA DEL DECLINO NELL'ANTICHITÀ

1. *Il ciclo degli eventi e la sua distinzione dalla correlatività della nascita e della morte*

Ora che abbiamo fornito alcune indicazioni atte a richiamare alla memoria i tratti che contraddistinguono la civiltà greco-romana, possiamo affrontare il tema della coscienza, che hanno gli antichi, del declino della loro civiltà, delle cause che ne assegnano, della lotta che conducono contro di esso nei vari campi in cui si manifesta; in breve, esaminare la diagnosi che compiono dello stato in cui versa la loro intuizione del mondo e della vita.

Si fa qui avanti la tesi che gli antichi non possono non aspettarsi il tramonto e la fine della civiltà, a cui hanno dato vita, perché sono guidati dall'idea che tutti gli eventi percorrano un ciclo analogo – ma si tratta di un semplice paragone, introdotto a scopo di chiarezza – a quello degli organismi biologici, delle piante, degli animali, dell'uomo, che nascono, crescono, ma, dopo aver raggiunto la maturità, invecchiano e muoiono. Invece del «ciclo degli eventi», si parla spesso dell'«eterno ritorno dell'uguale», ma ci prefiggiamo di provare che questa seconda espressione è sconveniente e fuorviante. Essa ricompare in età moderna, dove però ha un significato interamente diverso da quello che possiede riferita all'antichità. Presentemente non è comunque oggetto d'indagine. In verità, nemmeno la formula «ciclo degli eventi» è immune da pecche, e più oltre ne addurremo una migliore; ma almeno provvisoriamente essa può essere accolta, perché, essendo più modesta dell'altra, non presenta le asperità teoretiche a cui l'altra dà luogo. Codeste locuzioni hanno, tra l'altro, il difetto d'indurre a ritenere di essere di fronte ad una concezione unica, mentre in effetti si ha che fare con concezioni radicalmente differenti delle cose, e di conseguenza, anche suscettibili d'ispirare differenti modi di sentire intorno ai percorsi e agli esiti di una civiltà.

Attenendoci al precetto di Aristotele, per cui bisogna apprendere da quanti dimostrano ciò che dicono, e non da quanti narrano ciò che concorda con le loro credenze, incominciamo con l'esaminare le dottrine dei filosofi, e releghiamo al secondo posto i miti dei teologi, che tuttavia utilizzeremo per quel tanto che contribuiscono ad il-

lustrare il pensiero degli antichi intorno all'argomento in esame. Il primo tra i filosofi che ci interessano è Anassimandro, il quale in un frammento afferma che le cose vanno necessariamente a perire donde hanno avuto inizio, e così introduce la nozione del ciclo, del quale però non è affatto palese l'estensione, ossia se abbracci la realtà tutta, oppure se il principio di essa, l'infinito, vi si sottragga e sia immune da qualsiasi vicenda. Gli interpreti sono divisi sulla questione, la quale possiede un interesse che diventerà più oltre evidente. Nell'eventualità che l'infinito – il quale coincide con il divino – sia estraneo al ciclo, ne viene che la vicenda delle nascite e delle morti è limitata alle cose finite, ma da una vicenda ristretta al finito non si può trarre alcuna conclusione inappellabile di carattere metafisico. Più confacente alla tesi per la quale gli antichi intendono il declino della loro civiltà sul fondamento della dottrina del ciclo degli eventi è il pensiero dei Pitagorici e degli Stoici, anche perché il neopitagorismo e il neostoicismo fioriscono nell'età del tardo impero romano, quando occorre interpretare la decadenza, il cui riconoscimento sembra ormai imposto dai fatti medesimi.

Per intendere in maniera corretta le vedute dei Pitagorici e degli Stoici, nonché quelle degli altri filosofi di cui faremo parola, conviene introdurre alcune fondamentali distinzioni intorno alla nozione di ciclo. Bisogna anzitutto distinguere la concezione del *ciclo cosmico*, che riguarda tutti gli esseri, quale che sia la loro posizione nel mondo, e la concezione del *ciclo terreno*, e in particolare del *ciclo umano*, che concerne soltanto gli esistenti i quali hanno la loro sede sopra la terra, e tra di essi soprattutto gli uomini, poiché questi sono gli attori in prima istanza della civiltà. È evidente che, se si dà il ciclo cosmico, si dà anche quello terreno e umano, perché questo è implicato in quello, in cui è contenuto come una parte nel tutto. Viceversa, si può benissimo dare il ciclo delle vicende terrene e umane, senza che quanto ancora esiste al di fuori della terra, come gli esseri celesti, sia in nessun modo tocco dagli eventi che capitano quaggiù in basso. Un'altra distinzione, di pari se non di superiore importanza, è quella del *ciclo largo*, che domanda soltanto l'*uniformità* nella ripetizione degli eventi – sia questa cosmica o soltanto terrena –, e del *ciclo stretto*, che richiede la piena *uguaglianza* in codesta ripetizione – sia essa, pur sempre, universale o particolare. È palese che sinora si è parlato del ciclo, adoperando il singolare, ma che adesso occorre risolversi a impiegare il plurale, e a discorrere, esplicitamente o per implicito, dei cicli. Infatti, un ciclo solo non è suscettibile di esistere, giacché la nozione di ciclo richiede che donde si inizia là si vada anche a finire, per poi tornare a incominciare. In un unico ciclo non può aversi ripetizione alcuna, né quella propria della concezione larga, né quella peculiare della concezione stretta, giacché, se mai si avesse, il ciclo, anziché essere unico, diromperebbe in molteplici cicli, ciascuno dei quali ha un suo inizio e una sua fine (detti cicli si possono anche denominare i *periodi* dell'andamento circolare delle cose; con ciò non si cangia nulla nella considerazione del problema; si muta soltanto la terminologia). Sembra di essere ad un passo dal famigerato eterno ritorno dell'uguale, che ci eravamo proposti di tenere lontano, riservandone l'esame all'esposizione del declino della civiltà moderna, ma non è così, per la duplice ragione che l'uguaglianza nella ripetizione degli eventi è, per il momento, soltanto un'ipotesi, destinata forse ad essere abbandonata nel corso della trattazione, e l'eternità è sin qui rimasta fuori que-

stione. Va infine da sé che soltanto il ciclo stretto merita il nome con cui viene fregiato, e che il ciclo largo è indegno di una tale denominazione, la quale gli è conferita abusivamente, in luogo di altre più opportune. La geometria conosce soltanto circoli in senso stretto; in essa non c'è posto per circoli in senso largo, che caso mai vi compaiono a titolo di differenti figure; e Platone esige dalla filosofia un rigore e una conoscenza non pari, bensì superiori a quelli della stessa geometria.

Venendo ai Pitagorici, è da concedere che sembra che essi asseriscano la ripetizione ciclica di tutte le cose, e ad accontentarsi di guardare come le testimonianze si presentano a prima vista, una siffatta conclusione è inevitabile. Stando a una testimonianza, risulta, infatti, che Pitagora dice che periodicamente tutto quel che fu una volta ritorna, e che non c'è nulla di assolutamente nuovo. In verità, da questo passo non si ricava che le cose ritornano assolutamente uguali, ossia senza nessuna differenza, potendo darsi che ritornino in parte uguali, in parte differenti, ciò che è sufficiente a far sì che esse non siano nuove in maniera assoluta; ma si direbbe che ciò che non si ottiene da Pitagora possa desumersi da Eudemo, il quale in una sua lezione informa gli ascoltatori che, se si presta fede ai Pitagorici, siccome tutto è destinato a ritornare, sarebbe venuto un giorno in cui egli starebbe seduto dinanzi a loro a parlare come fa adesso. Senonché con ciò la questione è lontana dall'essere risolta, come provano proprio le riflessioni di Eudemo, il quale opportunamente distingue, sulla base dello Stagirita, il *medesimo per la specie* e il *medesimo per il numero*. Il tempo, afferma Aristotele, per il prima e per il dopo, è sempre diverso, perché diversi sono gli istanti che si succedono. Ora, se si sta alla lettera di quel che asseriscono alcuni Pitagorici, ne viene che le cose tornano uguali anche per il numero, e in tal caso non soltanto esse sono le medesime, ma il medesimo è anche il tempo.

Ne scaturisce però una difficoltà di cui non si può non essere avveduti, e cioè che la serie numerica risulta finita, laddove essa deve essere considerata infinita. Questo è suffragato da ciò che testimonia Aristotele sul fatto che Pitagora chiama la materia l'«altro», perché è fluente e sempre diventa altro e altro: questa alterità infinita richiede, infatti, l'infinità dello spazio e della serie numerica, con la quale si concilia la sola medesimezza specifica, che però è fuori discussione per la ragione che è priva di interesse. La medesimezza specifica fa tanto poco il ritorno dell'uguale, quanto poco lo fa la vicenda delle stagione, citatissima dagli antichi a tale proposito. È vero che si susseguono sempre da capo estati, autunni, inverni e primavere; ma, una volta le estati sono torride, e un'altra sono temperate dalla pioggia; una volta gli autunni sono miti e un'altra sono già freddi; una volta gli inverni sono rigidi e nevosi, e un'altra sono sereni e soleggiati; una volta le primavere sono incerte e appena tiepide, e un'altra sono luminose e calde: si cercava il ciclo stretto, e si trova il ciclo largo, che è tale non di fatto, ma di nome. La dottrina dei cicli cosmici, lungi dall'avere nei Pitagorici una formulazione rigorosa, reca con sé numerose discrepanze e incongruenze[1]. Nella concezione dei cicli cosmici sostenuta dagli Stoici, s'incon-

[1] Cfr. nell'ordine *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. von H. Diels u. W. Kranz, Berlin, 1954[7], Bd. I, p. 100, 8a; p. 460, B34; p. 425, 47A13. – Franca la spesa di soffermarsi sul pitagorismo, perché ad esso s'ispira manifestamente Virgilio, quando preannuncia: «*Magnus ab integro saeclorum nascitur*

trano, in parte, le stesse difficoltà riscontrate nei Pitagorici, e in parte, se ne trovano di diverse e di più radicali. Pare che gli Stoici si pronuncino a favore della nozione stretta del ciclo, per cui gli esistenti tornano nei diversi periodi cosmici assolutamente uguali, giacché ci sono numerose testimonianze che si pronunciano in tal senso. Viene detto che ogni volta risorgeranno gli stessi individui e compiranno le stesse azioni, Anito e Meleto verranno ad accusare, Busiride ad ammazzare gli ospiti, Eracle a eseguire daccapo le eroiche imprese. Ci saranno daccapo Socrate e Platone e tutti gli uomini con i loro amici e concittadini, avranno tutti le stesse credenze e andranno incontro alle stesse evenienze e discuteranno le stesse questioni e ogni città e ogni campo riassumerà lo stesso aspetto di prima. Questa ripetizione avrà luogo non una volta né molte volte, bensì all'infinito, e – ciò che più preme osservare – in essa non ci sarà nulla diverso, ma tutto si riprodurrà invariato sino nei più minuti particolari. Qui si direbbe che venga affermata l'uguaglianza compiuta, ossia priva di differenze (ammesso che una siffatta uguaglianza si possa pensare). Senonché, accanto a queste testimonianze, se ne trovano altre di senso contrario, secondo le quali i periodi cosmici non sono numericamente gli stessi, ma restano immutati nei loro contenuti, e altre ancora, più moderate, secondo le quali tra gli eventi dei molteplici periodi sussistono certi piccoli cangiamenti, e le caratteristiche individuali, le particolarità corporee sono salvaguardate dall'indifferenziazione. Viene nuovamente dibattuta la questione se esseri del tutto uguali vanno contati per due o più, oppure se coincidono anche numericamente, e si risponde che, per quel che attiene alla sostanza, la cosa è la stessa, ma che è diversa in ciò che appartiene ai diversi periodi cosmici[2].

ordo» (*Ecl.*, IV, v. 5), e quando descrive il tormento del ciclo vitale, da cui si aspira a uscire per aderire alla sorgente divina e trovarvi almeno momentaneamente scampo, giacché giungerà un altro ciclo e in esso l'ansia di un'altra liberazione:

«*igneus est ollis vigor et caelestis origo*
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra.
hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
discipiunt clausae tenebris et carcere caeco».
(*Aen.*, VI, vv. 730-734)

[2] Cfr. nell'ordine *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. cit., I, 108, p. 32; II, 625, p. 190; 627, pp. 190-191. – Gli Stoici avrebbero dovuto rimettersi tanto più decisamente alla tesi delle differenze tra gli oggetti, per come esistono entro i diversi cicli, perché essi introducono quello che Leibniz chiamerà il principio degli indiscernibili, e per illustrarlo adoperano anche qualche esempio che ricompare sotto la penna del filosofo tedesco, così spontaneamente esso si presenta. Dice Seneca: «Nessun animale è uguale a un altro. Osservane tutti i corpi: ognuno ha il colore suo proprio, la sua figura, la sua grandezza. Tra le ragioni per cui dobbiamo ammirare la sapienza del divino Artefice credo che ci sia da annoverare anche questa, che in tanta abbondanza di esseri non si è mai ripetuto, anche le cose che sembrano simili, messe a confronto risultano diverse. Ha creato tante specie di foglie: ognuna è contrassegnata da una sua peculiarità; ha creato tanti animali: nessuno ha le stesse dimensioni di un altro; dovunque si trova una qualche differenza. Ha imposto a se stesso che le cose molteplici fossero dissimili e inuguali» (*Ep.*, 113, 15ss.). È impossibile che le cose entro un singolo ciclo siano diverse, ma che tornino uguali nei molteplici cicli, perché la mente del divino Artefice è unica per tutti i cicli e *in tanta copia rerum numquam in idem incidit*. Per di più, l'ultima proposizione riferita afferma che ogni molteplice è un diverso, e i cicli debbono pur essere molteplici.

2. *La legge del ritmo*

Più diretta importanza per la questione del destino di Roma, in cui nell'età imperiale si assomma la civiltà dell'ellenismo, ha la domanda se nella conflagrazione che pone fine a ciascun ciclo ci siano degli esseri che si sottraggono alla generale combustione, come le divinità, oppure se la conflagrazione sia veramente universale, e in essa periscano anche gli dei (s'intende ad eccezione del sommo Iddio, identico con il fuoco eterno).

Le testimonianze sull'argomento si esprimono in maniera discordante. Secondo Plutarco, tutti gli dei, con l'eccezione del solo Zeus, periscono nel fuoco; ma, stando a Nemesio, ci sono delle divinità che si sottraggono alla distruzione. L'eventualità suggerita da Nemesio dà luogo al quesito se Roma, che a partire da una certa epoca diventa una delle maggiori divinità, appartenga al novero degli esseri privilegiati che restano indenni dalla distruzione nel fuoco primigenio. Anzi, poiché ci sono Stoici «conflagrazionisti» e Stoici «anticonflagrazionisti», è ovvio che, per i secondi, il quesito nemmeno si pone, e che, per essi, l'intera dottrina dei cicli riesce insignificante. Resta che la filosofia stoica, la quale è quella che arreca la più estesa esecuzione all'idea dei cicli cosmici, lungi dall'essere catafratta sugli argomenti fondamentali, si mostra piena d'incoerenze.

Lontano da ogni presunto ritorno dell'eguale, da ogni pretesa ripetizione, è l'epicureismo, il quale accoglie l'esistenza di un'infinità di mondi, alcuni simili al nostro, altri dissimili, tutti che nascono e muoiono, ma la vicenda della nascita e della morte dei mondi non ha niente da spartire con i periodi cosmici; di conseguenza, gli epicurei, di cui Cicerone dice che sono una moltitudine, che hanno invaso tutta l'Italia, non contribuiscono in alcunché a instillare negli animi dei Romani una qualsiasi relazione tra il declino della loro civiltà e il circolo della realtà tutta o anche soltanto della sola realtà terrena e umana. Le altre filosofie in cui la nozione del circolo si presenta o sono di minore importanza o appartengono ad un'epoca ormai lontana da quella in cui può radicarsi nella coscienza degli antichi il sospetto del tramonto della civiltà perché metta conto di occuparsene. Del resto, a discorrerne dettagliatamente, si riscontrerebbero in esse incertezze e contrasti non diversi da quelli segnalati a proposito delle due massime scuole filosofiche, in cui i cicli cosmici sono teorizzati, quella pitagorica e quella stoica.

È giunto il momento di abbandonare le teorie dei filosofi e di occuparsi dei miti dei teologi, per accertare se ciò che non si riesce ad ottenere dai primi si può ricavare dai secondi. Un resoconto dei miti greci riuscirebbe però deludente, per la ragione che in essi non si trova quel ciclo su cui noi tanto insistentemente ci interroghiamo, per la ragione che esso va distinto con la massima precisione dalla vicenda del nascere e del morire, con cui viene ordinariamente confuso. Eppure dovrebbe essere evidente che il ciclo è un processo duplice, per cui s'incomincia con l'andare in una certa direzione, ma a un qualche punto il cammino s'inverte, così che da codesto punto in poi si compie l'opposto percorso, il quale termina infine dove esattamente era principiato. Nel nascere e nel morire non capita niente di simile, a meno che non si discorra per metafore, ma è evidente che bisogna ragionare adoperando i termini in senso proprio e non già impiegando dei

traslati[3]. Per restringersi a un solo esempio, il mito di Esiodo sull'età dell'oro e su quelle ad essa susseguenti sino all'età del ferro, per fornire gli elementi di un ciclo, dovrebbe essere accompagnato da un mito, il quale narri come dall'età del ferro si compia ritorno a quella dell'oro; ma questo ne *Le Opere e i Giorni* non capita affatto. Ciò che cerchiamo si trova forse nel mito raccontato da Platone nel *Politico*, in cui è detto che ci sono periodi cosmici in cui Dio stesso guida il mondo e altri in cui lo lascia a sé medesimo, che, in conseguenza di questo, si ha una totale inversione di percorso, accompagnata da immense catastrofi cosmiche e da sconvolgimenti umani, per cui, tra l'altro, il sole sorge dove altra volta tramonta, e tramonta dove nel periodo opposto sorge, e ci sono epoche in cui la vita incomincia con la vecchiaia e termina con l'infanzia (tutto questo è narrato sulla base di remote tradizioni di cui il tempo trascorso ha pressoché spento il ricordo)[4].

Ma esiste un rapporto effettivo tra Platone e il cosiddetto pensiero mitico? Si asserisce che esso risiede in ciò, che Platone concepisce gli oggetti come effettivi, in quanto imitano o ripetono dei modelli, o ne partecipano, modelli che sono le idee; e questo presenterebbe delle corrispondenze con i modi di pensare dei primitivi. L'occasione di un tale fraintendimento è antica: già nel Cinquecento si pretende di accostare certe credenze degli Indiani del Perù, e nel Settecento si presume di essere autorizzati ad avvicinare talune convinzioni dei Pellirosse dell'America del Nord, alla teoria platonica delle idee. Quando si trovano dinanzi ad una molteplicità di oggetti somiglianti, come quelli rappresentati dalle specie vegetali e animali, codeste popolazioni, per spiegarsene l'esistenza, ricorrono all'ammissione di un essere primordiale, il quale talvolta è un fratello anziano, talaltra un Dio, talaltra ancora un Genio residente in una stella, ossia all'introduzione di entità superiori, grazie all'influenza delle quali nascono e si conservano le cose terrene. Tutto questo non ha niente da spartire con le idee platoniche, le quali sono «essenze sussistenti», «oggetti eterni», «realtà intelligibili e interamente positive», mentre le cose di quaggiù sono «individue», «sensibili», «commiste di positivo e di negativo, di essere e di nulla», tali che «sorgono e periscono». Soltanto se gli Indiani peruviani, i Pellirosse e altresì i Finni e gli abitanti delle Isole Samoa, sostenessero dottrine del genere, il loro pen-

[3] La nascita e la morte sono di per se stesse tanto poco l'inizio e la fine di un ciclo che una sentenza del pitagorico Alcmeone dice che gli uomini muoiono per la ragione che non sono capaci di collegare il principio con la fine (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. cit. Bd. I, p. 215, B2).

[4] *Polit.*, 268e-274e. – M. Eliade, il quale reputa che alcuni elementi del pensiero platonico siano di origine iranico-babilonese, vede nel testo del *Politico* una rievocazione del mito del paradiso primordiale, che si trova presso gli Indù e gli Ebrei, e conclude che Platone, soprattutto nella vecchiaia, riscopre le «categorie mitiche». Cfr. *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it. G. Cantoni, Roma, 1999, pp. 119-120. Quest'interpretazione regge, se l'intero racconto si prende sul serio, cosa che talvolta si contesta. A.E. Taylor sostiene che si è in presenza di un mito fantasioso, che la storia va accolta *cum grano salis*, come invita a fare l'estro umoristico con cui alcuni suoi tratti sono esposti. Chi pretende di accordare la cosmologia (inesistente) del *Politico* con quella (effettiva) del *Timeo* dà prova di mancare di *sense of humour* (Cfr. *Platone. L'uomo e l'opera*, trad. it. M. Corsi, Firenze, 1975, pp. 614-616). È universalmente riconosciuto che Platone, in taluni luoghi dei suoi dialoghi, riprende e utilizza tradizioni greche e orientali, ma da questa concessione alla tesi che Platone può essere considerato il filosofo della mentalità primitiva, come pretende Eliade, c'è una distanza abissale.

siero si potrebbe unire con quello di Platone. Il «fratello anziano», «il Genio dimorante nella stella o altrove», il «Dio» medesimo dei primitivi, sono entità remote dal platonismo. Soltanto per una svista si può affermare che le idee platoniche sono travestimenti degli dei, poiché ne differiscono radicalmente, in quanto le idee non sono anime, mentre gli dei sono precisamente delle anime. Se bastasse la nozione di archetipo, prototipo, modello, a fare il platonismo, perché non ritrovarlo anche nella moderna produzione industriale? Anche in essa si costruisce prima una macchina-modello, che poi si riproduce in serie. Certe espressioni sono di suono platonico, ma, per quel che concerne il significato, si è agli opposti del platonismo. Non si tratta di deprimere i primitivi e di esaltare i Greci; quel che occorre è stabilire le differenze. Platone medesimo distingue ciò che è scientifico e ciò che è mitico, e fornisce nel *Timeo* il criterio necessario ad eseguire una tale distinzione e insieme assegna la ragione per cui in taluni casi occorre far ricorso al mito. Infine, agli etnologi, ai fenomenologi e agli storici delle religioni, occorre ricordare che la filosofia non deriva da alcunché che la preceda, essendo assolutamente originaria. Platone fornisce, in effetti, la causa del perire delle cose, sia che si tratti degli individui umani, delle costituzioni degli Stati, della civiltà, ma una tale causa invano si pretende di trovarla nella nozione dei cicli cosmici. Essa sarà da noi ricordata, ma soltanto dopo aver richiamato il pensiero di Aristotele sulla vicenda delle cose.

Aristotele afferma che il mondo è unico, che è ordinato da sempre e per sempre, giacché non è sorto dal caos; esclude dalle sfere celesti e dagli astri la generazione e la corruzione, l'alterazione, l'aumento e la diminuzione, accordando loro il solo movimento circolare. Le vicende di formazione e di dissoluzione sono limitate all'ambito sublunare. A certi intervalli avvengono cataclismi, terremoti, inondazioni, pestilenze e innumerevoli altre malattie, in cui la maggior parte dell'umanità perisce, e ogni arte e filosofia rinvenuta, va persa, ma poi gli uomini tornano ad essere numerosi e le conquiste della civiltà si ricostituiscono. Forse i primi uomini sono nati dalla terra, forse sono scampati a qualche cataclisma, comunque sia, essi erano privi di senno e nessuno si vorrebbe rimettere alle decisioni che prendevano; quanto alle costituzioni politiche è da dire che esse sono state ritrovate molte, o piuttosto, infinite volte[5]. È evidente che Aristotele esclude non soltanto il ciclo cosmico, ma anche quello terrestre, perché sulla terra esistono bensì le alterne vicende, di cui si è fatto cenno, ma non è detto che abbiano luogo in maniera uguale, e senza l'uguaglianza non c'è quello che si chiama il ciclo stretto, il solo effettivamente tale.

La causa generale del perire delle cose è assegnata da Platone nella maniera più netta e perentoria: γενομένω παντί φθορά ἐστιν[6]. Il nascere e il morire sono correlativi, e tutto ciò che è correlativo, è necessariamente connesso; soltanto quel che è privo di nascita, non va incontro alla morte; unicamente l'ingenerato è incorruttibile. Questa è l'universale ragion d'essere del perire delle cose, e non già un loro preteso ciclo, su cui Platone getta il discredito e l'irrisione, giacché è atto a ingenerare

[5] Cfr. *Metaph.*, 1074a39-1074b10: *De caelo*, I, 3, 270b, 19; *De philos.*, 8 (ed. W.D. Ross); *Pol.*, 1269a7-10, 1329b.

[6] *Resp.*, 546a1. «Tutto ciò che nasce, muore».

il fatalismo e la credenza nell'astrologia, che pretende di stabilire sulla base del percorso dei corpi celesti il destino dei corpi terreni[7].

Ad esprimere la correlatività della nascita e della morte – dove per nascita è da intendere qualunque incominciare ad essere e per morte qualunque cessare di essere, così che comprendano sia l'inizio e la fine delle cose inanimate, sia il venire al mondo e il partirsene degli esseri animati e delle entità di ogni specie da essi prodotte, nel cui novero rientrano le umane civiltà, e significhino pertanto il sorgere e il perire nella loro universalità –, la nozione del ciclo si è dimostrata inadatta. Essa può essere convenientemente sostituita con la *legge del ritmo*, che va di pari passo con la *legge della morte*, rimettendo in uso due formule, oggi inconsuete, ma che hanno grande voga in alcuni pensatori dell'Ottocento, e che posseggono il pregio della chiarezza, essendo palese che «ritmo» vale «alternanza» di nascita e di morte.

3. *Il mito dell'eternità di Roma*

Occorre stabilire quale peso abbia la legge del ritmo nel destare negli antichi la coscienza del declino della loro civiltà, raccogliendo le più significative testimonianze che in proposito essi ci forniscono e provvedendo a discuterle una per una. Giova, per orientarsi sull'argomento, segnalare preliminarmente che il nichilismo, di fondamentale importanza nell'età moderna, è del tutto ignoto all'antichità. In essa il solo nichilismo che compare è quello di Gorgia, che ha il carattere di un esercizio retorico, sorgente certamente su di un fondamento serissimo, qual è l'eleatismo con le sue aporie, ma svolto per l'appunto nella forma di un παίγνιον. Comunque, il «nulla», che s'incontra in Gorgia, è quello di cui tratta la metafisica, e conseguentemente il nichilismo del grande sofista non è minimamente adoperato per interpretare le sorti dell'umanità e delle civiltà da essa poste in essere. I filosofi greci generalmente assegnano uno scopo all'esistenza dell'uomo, rispondono alla grande domanda che vuole sapere perché egli ci sia. Platone si prefigge di trovare che cosa l'uomo è e qual è la sua natura e quali doveri gli spettino nell'agire e nel patire, e come risultato della sua indagine fornisce la soluzione che il mondo, per essere per-

[7] La correlatività della nascita e della morte importa l'ammissione della naturalità del morire, la quale modernamente sembra tanto ovvia da meritare a stento di essere menzionata, ma essa poggia, a propria volta, sulla netta distinzione della sensazione e dell'immaginazione, che è stata sopra riposta tra i tratti fondamentali del sentire dell'ellenismo. Di per se stessa, essa è così poco ovvia che, per il cristianesimo, senza il fallo di Adamo, la morte non ci sarebbe stata, per seguitando gli uomini a nascere, secondo il precetto biblico: «crescete e moltiplicatevi». San Paolo non si stanca d'insistere sul motivo che per colpa di un solo è entrata la morte nel mondo, e non cessano di ripeterlo gli scrittori ecclesiastici e i Padri della Chiesa, segnatamente Tertulliano e Sant'Agostino. Poiché Adamo poteva sia peccare, sia non peccare, il peccato è contingente; ma, se è contingente la causa, tale è anche l'effetto. Pertanto, la morte, cristianamente, anziché appartenere all'essenza dell'uomo, è un evento accidentale, c'è, ma avrebbe potuto anche non esserci. Ciò induce a ritenere che il cristianesimo sia caratterizzato da un sentire diverso da quello dell'ellenismo, e su di esso forniremo più oltre qualche indicazione. Tutti i filosofi greci concordano, invece, nel riconoscere la piena naturalità della morte dell'uomo e delle cose umane, senza eccezione alcuna.

fetto, deve accogliere in sé tutti i generi dei viventi, così che, senza l'umanità, la sua compiutezza non sarebbe raggiunta. Lo scopo supremo dell'uomo è quello di assimilarsi a Dio nella misura del possibile[8]. Ciò non importa che nell'ellenismo domini dovunque la felicità della vita; al contrario, da Teognide a Sofocle, a Euripide, e a numerosi altri ancora, sono ricorrenti le espressioni dettate da un acre pessimismo, le quali però non riguardano in niente, al pari delle dichiarazioni improntate all'ottimismo e alle esclamazioni di giubilo, il problema che abbiamo tra le mani. A noi interessa unicamente mettere allo scoperto che gli antichi sono in grado di attribuire un senso e uno scopo alla vita, e che il nichilismo, riguardato come la mancanza dell'uno e dell'altro, non ha nessun posto presso di essi, così che la coscienza del declino della civiltà greco-romana non può costitutivamente alimentarsi da una tale fonte.

Sgombrato il campo da questo possibile equivoco, con l'accordare agli antichi ciò che è degli antichi e con il riservare ai moderni ciò che è dei moderni, va da sé che la teoria dell'anaciclosi di Polibio è interamente guidata dalla nozione del circolo degli eventi umani. Il processo di trasformazione delle costituzioni, che conduce dalla monarchia alla democrazia (o meglio, ad una forma di governo, in cui, sotto il nome di libertà e di uguaglianza, si pratica in effetti il peggiore reggimento possibile, l'oclocrazia), può concernere le costituzioni semplici, quali sono quelle menzionate e qualche altra, ma non può, per principio, investire la costituzione mista, che, racchiudendo in sé gli elementi di quelle semplici e contemperandoli, si sottrae all'anaciclosi. Senonché interviene l'assunto che, siccome in ogni corpo, in ogni costituzione e in ogni azione ci sono, per natura, una crescita, un culmine e un declino, anche la costituzione mista, che riunisce in sé i caratteri del governo di un solo, di quello dei pochi eletti e dei molti, non può sottrarsi alla decadenza[9]. Nemmeno l'introduzione di questo assunto giustifica però l'annuncio della prossima crisi di Roma – che si coglie tra le righe in Polibio –, perché non ne discende logicamente in maniera determinata, né quanto al tempo, né quanto alle cause. Sia l'alterna vicenda delle cose tutte, sia il ciclo delle costituzioni lasciano completamente indeciso quando e perché sopravverranno il tracollo e la fine dello Stato. È consentito unicamente di dire che, siccome tutto ciò che nasce, muore, certamente anche l'Urbe è destinata a perire. Ogni uomo sa di essere mortale, ma non conosce di quale malattia e in che anno morirà; qualcosa di analogo ha luogo per gli Stati, con questa radicale differenza, che degli uomini è noto che non possono sorpassare una certa età, mentre

[8] *Thaet.*, 174b; 176b; *Tim.*, 41b-c. Gli Stoici compendiano la morale nel comportarsi secondo il *logos*, ma questo non è soltanto umano, bensì è anche e soprattutto il *logos* universale, è Dio. Persio esorta ad imparare «*quid sumus et quidnam victuri gignimur*»; si tratta per ognuno di aver chiaro «*quem te deus esse / iussit et humana qua parte locatus es in re*» (*Sat.*, III, v. 67 e vv. 71-72). Plotino afferma che l'anima è l'ultimo essere divino che viene quaggiù per inclinazione onde esercitare il suo potere e porre ordine in quanto si trova dopo di lui. Questo ancoraggio teologico della vita arreca la possibilità di rispondere alla questione basilare: ἐπὶ τί γεγόναμεν; («A che scopo ci siamo?») (*Ennead.*, IV, 8, 5, 25).

[9] VI, 51, 4.

degli Stati si sa dalla storia che alcuni si sono mantenuti per millenni e altri si sono estinti poco dopo la loro fondazione. Il pianto di Scipione, alla vista della distruzione di Cartagine, dettato dal timore che, come sono periti Ilio, i regni degli Assiri, dei Medi, dei Persiani, così un giorno la rovina colga la sua patria, per la ragione che tale è la sorte che incombe sulle cose umane, appare come una semplice reazione emotiva (la quale ha parecchi antecedenti nella storia antica), si mostra come un atteggiamento razionalmente ingiustificato, perché la sorte è un'entità vaga e l'esecuzione delle sue sentenze è imprecisata. Le uniche cose, di cui Scipione avrebbe potuto desiderare di essere informato, sono anche quelle di cui è costretto a rimanere all'oscuro. Cicerone si accontenta che la costituzione dello Stato sia stabile e duratura, ossia che abbia i caratteri propri della costituzione mista. Sallustio si rimette all'«*omnia orta occidunt*»; per il rimanente, raccomanda di rinsaldare la concordia e di far di tutto per espungere la discordia dei cittadini, la prima essendo il massimo dei beni, la seconda il massimo dei mali. Talvolta la nozione del ciclo è presentata in maniera incidentale, come accade in Tacito, il quale, mentre sta indagando le cagioni dei mutamenti dei costumi, che, dopo essere stati rilassati, tornano, all'epoca di Vespasiano, ad essere austeri, introduce il dubbioso inciso: «*nisi forte rebus cunctis inest quidam velut orbis, ut quem ad modum temporum vices, ita morum vertuntur*»[10].

La nozione del ciclo degli eventi non detta agli antichi la coscienza del declino della loro civiltà, non costituisce il fondamento su cui essi procurano di rendersene ragione, com'è evidente dalla completa indeterminazione che accompagna codesta idea, ma resta vagamente all'orizzonte, pronta ad essere attualizzata quando gli eventi vanno male, e disposta a lasciarsi cacciare nel dimenticatoio, allorché i momenti di crisi sono superati e la fortuna si mette nuovamente dalla parte di Roma. Essa può essere tanto poco impiegata per calcolare quando sarebbe venuta la fine di Roma, quanto poco ci si può servire allo stesso scopo del «numero mistico», che si pretende di ricavare dai dodici avvoltoi visti da Romolo, i quali avrebbero dovuto significare i 120 anni di esistenza accordati all'Urbe. I calcoli si fanno, ma, quando il tempo della presunta fine è trascorso senza catastrofi, s'interpretano diversamente i dati, si ottiene un differente risultato dai rinnovati conteggi e si rimette la fine più in là[11].

Si afferma sopra tutto il mito dell'eternità di Roma, la quale può evitare la conflagrazione e i suoi esiti disastrosi. Questo è il partito a cui si attiene Virgilio, che nell'*Egloga IV*, al posto del Sole, che dovrebbe produrre la grande combustione, fa subentrare Apollo, e sul fondamento dei libri sibillini e delle predizioni in voga, garantisce il ritorno della Giustizia, la rinnovata dominazione di Saturno e una migliore umanità. Virgilio qui celebra Antonio come *pacator orbis*, e Alessandro Helios, figlio di Antonio e di Cleopatra; poco più tardi, egli diventa il cantore di Augusto, e

[10] *Ann.*, III, 55.

[11] S. Mazzarino precisa: «Nell'età di Varrone, un tale Vettio aveva attirato l'attenzione sul significato augurale dei dodici avvoltoi visti da Romolo: poiché – egli disse – Roma aveva valicato i primi 120 anni dalla fondazione, ne seguiva che ad essa erano destinati non più dodici dozzine di anni, ma dodici secoli, milleduecento anni» (*La fine del mondo antico*, Milano, 1995, pp. 28-29).

trasforma la vantata madre del fanciullo divino nell'odiosa coniuge egizia, ma, ciò che più conta, si fa nell'*Eneide*, garantire da Giove che ai Romani è data una dominazione senza limiti spaziali e temporali:

«*his ego nec metas rerum nec tempora pono:*
imperium sine fine dedi»[12].

Quando Orazio assicura che crescerà ognora nelle rinnovate lodi dei posteri

«*dum Capitolium*
scandet cum tacita virgine pontifex»[13]

intende dire che ciò accadrà per sempre. Nello stesso senso si esprimono Ovidio, Tibullo, Properzio, Stazio, il quale ultimo dà un'interpretazione cosmica dell'eternità di Roma. Per essere eterna, Roma deve essere una divinità e tale diventa a mano a mano, anzi, ascende al rango di suprema divinità dell'impero. Invano si osserva che gli eventi s'incaricano di smentire una siffatta grandiosa opinione. La divinità e l'eternità di Roma non temono sconfessioni, essendo oggetto di una fede, non ci sono accadimenti che siano in grado di contraddirle. Ammiano, Claudiano, Rutilio Namaziano seguitano a professare il mito dell'eternità di Roma, anche se la decadenza è ormai da tempo nei fatti di cui essi sono gli storici o i testimoni[14].

[12] I, vv. 278-279.

[13] *Carm.*, III, 30, vv. 8-9.

[14] Ammiano divide in parecchie età le fasi percorse dall'Urbe, concede che da ultimo essa conduce un'esistenza non più bellicosa, ma dopo aver premesso: «*victura, dum erunt homines, Roma*» (*Res. Gest.*, XIV, 6, 3).

Claudiano afferma che Roma è coeva del cielo, che perirà il giorno in cui tutto l'ordine della natura sarà sconvolto perché sono subentrate nuove leggi fisiche, ossia mai.

«*Urbs aequaeva polo, tunc demum ferrea sumet*
Ius in te Lachesis, cum sic mutaverit axem
Foederibus natura novis, ut flumine verso
Irriget Aegyptum Tanais, Maeotida Nilus,
Eurus ab occasu, Zephyrus se promat ab Indis
Caucasiisque iugis calido nigrantibus Austro
Gaetulas Aquilo glacie constringat harenas».
(*Bell. Goth.*, vv. 54-60).

Non bisogna fare molto caso ciò che Claudiano dice intorno al danno che l'immensa mole dell'impero arreca a Roma. Il motivo è tradizionale: compare anche in Livio, all'epoca dello splendore dell'impero romano. È vero che Claudiano discorre a volte di un impero che vacilla, di un fato ostile al nome romano, di una paura che spinge a dare la peggiore interpretazione ai dodici avvoltoi visti da Romolo; tutto questo è detto per meglio tessere le lodi di Stilicone, che, egli da solo, uguagliando, anzi superando le imprese di Mario, di Paolo, di Curio, di Fabrizio, ha restituito a Roma la salvezza: da allora in poi anche le stirpi violente debbono imparare a temere i Romani.

Rutilio Namaziano descrive con accenti di profonda tristezza lo spettacolo di desolazione che offrono le campagne abbandonate e le città in rovina, ma esprime una fede saldissima nell'eternità di Roma, che sa trarre vigore da ciò che corrompe gli altri Stati, avendo appreso quel modo di rinascere che si avvantaggia degli stessi mali. L'idea della Rinascita, destinata ad avere tante riprese nella storia dell'Europa, è degna del poeta che riassume in maniera insuperabile la missione di Roma:

«*Fecisti patriam diversis gentibus unam,*

Alimentato dal culto di cui l'Urbe è oggetto, il mito dell'eternità di Roma tiene in scacco la coscienza della decadenza, che si riconosce bensì per molti dei suoi aspetti particolari, ma senza che si tragga la conclusione che sarebbe stato lecito a un certo momento attendersi, vale a dire che avrebbe portato alla caduta dell'impero[15].

4. *Le crisi parziali del mondo greco e di quello romano*

Conformemente alla distinzione tra le crisi parziali e il declino vero e proprio della civiltà antica, dobbiamo adesso trattare delle prime, e lasciare per l'intanto inesplorato il secondo, separando, per il comodo dell'esposizione, gli eventi che riguardano la Grecia da quelli che concernono Roma.

La prima crisi parziale della Grecia è quella della guerra del Peloponneso, che pone fine al periodo della dominazione ateniese seguita alle guerre persiane, senza per questo sostituirla con una duratura supremazia spartana, giacché al primato di Sparta subentra quello di Tebe. Si potrebbe chiedere come si possa chiamare «crisi parziale» una lunga guerra intestina, in cui le Città-Stato elleniche logorano le loro forze, che non è conclusa da una stabile pace, giacché è presto abbattuta anche l'egemonia tebana in un'altra guerra da cui tutte le parti escono esauste, e una potenza straniera, la Macedonia, impone la sua signoria sull'intera Grecia, sino a che sul mondo greco non si erge l'impero romano. Una siffatta considerazione è contraddetta da uno dei maggiori storici mai esistiti, Tucidide, che la definisce la più grande guerra che ci sia stata, e narrando la peste da cui è colpita Atene, ha modo di mostrare il tracollo degli ideali che la caratterizza, il venir meno nella fede degli dei, l'abbandono di ogni aspirazione alle cose nobili e alte a pro' della ricerca del piacere e del vantaggio immediato[16]. La guerra del Peloponneso è anche un conflitto di forme di governo, giacché gli Ateniesi, dovunque vincono, instaurano reggimenti democratici, e dovunque il favore delle armi tocca agli Spartani, questi abbattono le democrazie e introducono il dominio oligarchico. Infine, Sparta non esita a ricorrere all'aiuto del tradizionale nemico della Grecia, facendo intervenire dalla sua parte la Persia, ciò che può riguardarsi (e in tal modo è stato di fatto riguardato) come un tradimento dei principi ispiratori dell'ellenismo.

Queste riflessioni – e molte altre che, a loro sostegno potrebbero aggiungersi –, non tolgono niente alla circostanza che la guerra tra Atene e Sparta sia una crisi par-

profuit iniustis te dominante capi;
dumque offers victis proprii consortia iuris,
urbem fecisti, quod prius orbis erat».
(*De reditu suo*, I, vv. 63-66).

[15] Quanto accade nell'anno 476, e che modernamente è considerato uno degli eventi decisivi della storia dell'umanità, è quasi ignorato negli scritti dei contemporanei, i quali gli accordano pochi accenni, come se si trattasse di cosa di secondaria importanza. Odoacre si sarebbe grandemente meravigliato se si fosse sentito dire che, con la deposizione di Romolo Augustolo, aveva dato inizio ad una nuova era della storia del mondo. Cfr. A. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'impero d'Occidente*, Bologna, 1941, p. 293.

[16] I, 21, II, 53.

ziale, perché tale è ogni travaglio che non comporta la fine di un'intuizione del mondo e la sua sostituzione con una diversa. Ora, l'intuizione del mondo prima e dopo la guerra del Peloponneso, non soltanto non subisce mutamenti di rilievo, ma risulta precisamente la medesima nei filosofi, negli storici, nei poeti, che offrono sull'argomento la migliore testimonianza desiderabile. È poi ovvio che una guerra in corso, e a cui, per di più, si partecipa di persona, come fa Tucidide, appaia la maggiore, quasi senza confronto con quelle del passato, andando dalla guerra di Troia alle guerre persiane. Le restrizioni che ha la democrazia nell'antichità, in cui si trova soprattutto ad Atene, sono già state indicate; in questo luogo si può soggiungere che sia da Aristotele che da Hegel si contesta che Sparta sia retta da un'oligarchia, e si sostiene che essa è caratterizzata piuttosto da un reggimento democratico, quantunque temperato da elementi di altra specie. La democrazia e l'oligarchia, al pari di tutte le altre forme di governo che accanto ad esse si vogliono indagare, sono soprattutto delle etichette, ciò che non toglie, ma anzi implica che si battezzino democrazie i reggimenti politici introdotti, dovunque ne abbiano la capacità, dagli Ateniesi, e si denominino oligarchie quelli che instaurano gli Spartani, sempre che se ne presenti loro l'occasione. Accade in molte guerre, antiche e moderne, che si cerchino dovunque degli alleati, passando sopra alle comunanze degli ideali, in nome dei vantaggi politici e militari, che, quando si combatte, hanno la prevalenza. Va ugualmente da sé che negli stati di calamità, urgano gli immediati bisogni vitali a danno della pietà e della religione, che però riprendono la prevalenza quando ritorna la normalità della vita.

Crisi parziale è da definire anche quella che ha luogo con l'impero di Alessandro Magno e dei suoi successori, sebbene sia da concedere che essa possiede assai superiore rilevanza di quella della guerra del Peloponneso. Non è tanto la scomparsa, o almeno l'attenuazione, della differenza, in precedenza nettissima, tra Greci e barbari e l'ellenizzazione di ampi territori dell'Oriente, a costituire la novità di maggiore importanza, quanto è l'emergere di un certo individualismo, che dirompe l'identità, un tempo completa, dell'uomo e del cittadino, a costituire l'essenza della crisi dell'ellenismo, nella forma che aveva avuto sino ad allora. È l'Oriente che si ellenizza, non la grecità che si orientalizza, sono l'Asia Minore, la Siria, l'Egitto, che acquistano i modi di pensare e i costumi greci, non sono gli abitanti delle antiche Città-Stato greche, che ora entrano a far parte di grandi Stati territoriali e si mantengono in vita nel loro interno, ad accogliere, nella sostanza e non nella mera esteriorità, le consuetudini, i modi di comportarsi, i concepimenti e gli atteggiamenti tipici degli orientali. La vera novità è la diffusione della *forma mentis*, rappresentata nella filosofia eminentemente dall'epicureismo, che rifiuta ogni partecipazione alla politica come inconciliabile con la felicità riposta nell'assenza del dolore e del turbamento dell'anima, e prossimo all'epicureismo è, a tale proposito, lo scetticismo. Con tutto ciò, la maggiore scuola filosofica dell'epoca che va dall'esaurimento dell'aristotelismo nei discepoli dello Stagirita all'affermazione del neoplatonismo, lo stoicismo, ribadisce l'impegno politico del filosofo[17]. L'individualismo, che nella filosofia si fa valere nella scuola

[17] Lo testimonia Seneca, per il quale il sapiente «*accedet ad rem publicam, nisi quid impedierit*» (*De Otio*, 3, 2). L'importante è rendersi utili agli uomini; a molti, se si può, a pochi, se è impossibile. Soltanto

epicurea e nell'indirizzo scettico, nel teatro si afferma nella commedia di Menandro, che porta sulla scena vecchi avari, ricche ereditiere, giovani innamorati, schiavi astuti, e altri personaggi analoghi, le cui vicende non vanno oltre l'ambito della sorte delle persone private. E questo tipo di commedia trova seguito non soltanto a Roma ma dovunque, si mantiene nel teatro per secoli, perché i suoi personaggi sono tipi umani di ogni luogo e di ogni tempo. Invece, la commedia di Aristofane, lontana dalla farsa come nessun'altra, aveva discusso, nell'età precedente, i grandi problemi pubblici, aveva polemizzato contro la politica ateniese e la guerra del Peloponneso, si era eretta a difesa dell'ideale della pace, in breve, aveva trattato gli interessi della patria, dando loro una forma artistica di valore imperituro. Con l'individualismo si accompagna il cosmopolitismo, giacché il singolo, che ha perso il suo vincolo vitale con lo Stato, scopre che in ogni parte del mondo ci sono altri singoli come lui, e si domanda quali siano i fondamenti e le conseguenze di questa comune singolarità, che a torto prende il nome di comune umanità, la quale ha bisogno di articolarsi in molteplici comunità, in cui ha la sua concreta attuazione.

Ciò nonostante, l'individualismo e cosmopolitismo che sorgono nelle monarchie ellenistiche e nell'impero romano, comparati con quelli che caratterizzano la modernità, appaiono assai limitati. Per gli Stoici, c'è un diritto naturale, che si riferisce indistintamente a tutti gli uomini, e c'è, di conseguenza, una comune umanità, ma ci sono anche i doveri del cittadino e i legami con l'ordine sociale esistente. Gli Stati sono giustificati come copie della grande Città universale, che comprende in sé gli dei e gli uomini. Anzi, soltanto adesso lo Stato viene concepito come organismo giuridico e collegato al territorio, che, tra tutti quelli esistenti, è il suo esclusivo. La schiavitù non soltanto seguita ad esistere di fatto, ma anche ad essere giustificata teoricamente, ancorché in maniera diversa da quella tradizionale, e singolarmente negativa: poiché ad interessare sono soltanto la virtù e il vizio, che possono allogarsi in qualunque petto umano, niente conta la condizione esteriore del libero o quella dello schiavo. L'individualismo antico accorda bensì ad ogni singolo la facoltà di viaggiare, di perseguire la fortuna dove la incontra, ma lo lega pur sempre al *logos* divino, che gli detta i doveri da adempiere. Al contrario, l'individualismo moderno fa del singolo il solo arbitro di se stesso, nello stesso modo in cui il cosmopolitismo della modernità è insuscettibile di qualsiasi restrizione, che viene avvertita come un vincolo tirannico. Invano, si cerca talvolta di riscontrare nei filosofi, negli storici, nei poeti, della tarda grecità qualche tratto di altra etnia; s'intende, un tratto che non rimanga a sé stante, ma che si traduca in qualche assunto che abbia dignità dottrinale o artistica.

Poiché ciò che si diffonde inevitabilmente anche si stempera, in quest'epoca l'antica grandezza è irraggiungibile. Una delle migliori conferme che si possano avere del principio che di tanto si guadagna in estensione, di altrettanto si perde in

se entrambe le cose risultano ineseguibili, si deve badare a giovare a se stessi, che è la premessa indispensabile per giovare, quando se ne offra l'occasione, agli altri. L'esistenza ritirata è giustificabile soltanto come preparazione alla vita attiva, la stessa contemplazione non esime dall'azione, la quale è suscettibile di ricevere molteplici forme. – Questi assunti di Seneca sono i soli ammissibili politicamente nell'età del principato romano, come anche in quella delle monarchie ellenistiche dopo Alessandro Magno.

profondità, è data dalla comparazione della cultura della Grecia classica con quella dell'ellenismo che si è esteso in Oriente e sta per conquistare anche la romanità. L'incomparabile concentrazione di pensiero, propria dei Presocratici, che da Anassimandro a Eraclito, a Parmenide, decide del futuro dell'intera speculazione, determinandone gli sviluppi e gli esiti, è passata per sempre; remota è quella che Cicerone chiama la «famiglia socratica», a paragone della quale tutti gli altri pensatori gli sembrano «filosofi dozzinali»; la profondità della dialettica di Platone, l'estensione della scienza di Aristotele, non hanno termini di confronto allora e non li hanno avuti sono ad oggi. Con Euripide si conclude la tragedografia ellenica; rimangono altri generi di poesia, che sono destinati a mantenersi, con alterne vicende, per tutta l'antichità. Soltanto nella storia Polibio può essere paragonato con i grandi del passato, la sua opera potendosi mettere accanto a quelle di Erodoto e di Tucidide. La conquista romana è forse ancora meno capace dei cangiamenti testé ricordati di modificare i fondamenti dell'ellenismo, giacché, come dice Orazio in versi notissimi, è la Grecia a conquistare culturalmente Roma[18].

Le crisi della Grecia sono dovute, in fatto di politica, alle guerre intestine tra le più grandi Città-Stato, che si abbattono a vicenda, e così finiscono per mettere l'intero paese in balia di potenze straniere; concomitanti con quelli della politica sono le difficoltà che travagliano le altre sfere della vita. Roma, invece, trionfa su tutti i nemici, ma proprio la creazione di un esteso dominio territoriale determina a un certo punto la crisi, perché mal si concilia con l'indole di Città-Stato dell'Urbe. Le prime avvisaglie di un profondo malessere si avvertono quando risulta impossibile alla maggior parte dei cittadini residenti in località lontane da Roma di recarsi nell'Urbe per partecipare ai comizi in cui il popolo provvede ad esercitare le proprie mansioni, che sono tutt'insieme elettorali, legislative e giudiziarie[19], e nel contempo si aggravano i problemi dei rapporti tra Roma e gli alleati italici, costringendo i governanti dell'Urbe ad intervenire sempre più spesso negli affari interni dei popoli amici. Ma la vera difficoltà è creata dai condottieri, che si trovano ad avere ai loro ordini grandi eserciti, i cui soldati si rimettono in tutto ai comandanti, sui quali le autorità costituzionali dello Stato possono anche non riuscire ad imporsi. Le guerre civili producono l'agonia e la fine della repubblica, la quale si dimostra incapace d'impedirle. Soltanto l'avvento del principato, che mette nelle sole mani dell'imperatore il comando degli eserciti, restituisce la pace al mondo romano[20].

[18] Il vagheggiamento ciceroniano di togliere il primato nella filosofia «*languenti Graeciae*» e di trasferirlo a Roma, così che «*philosophia nascatur Latinis quidem litteris ex his temporibus*» (*Tusc. disp.*, II, 5), è destinato a restare senza esecuzione. Il genio romano si fa valere in campo filosofico meno che in tutti gli altri domini della cultura, e del resto, è spesso sembrato che l'Urbe avesse più danni da subire che vantaggi da procurarsi dalla filosofia.

[19] Ortega y Gasset conferisce la massima importanza, nel determinare la fine della Repubblica e il passaggio al principato, all'obbligo di votare a Roma. È quello che egli chiama «un misero particolare tecnico: il procedimento elettorale» a produrre il tramonto del reggimento repubblicano. Cfr. *La ribellione delle masse*, in *Scritti politici*, trad. it. cit., p. 925. La spiegazione proposta da Ortega della crisi è quindi di tipo costituzionale.

[20] Le cause immediate che hanno condotto alla rovina della repubblica e all'affermazione del principato sono individuate da Montesquieu, per il quale, finché il dominio di Roma era limitato all'Italia,

La questione fondamentale è di stabilire cosa cangia col passaggio dalla repubblica al principato. Certamente cangiano molte cose, e s'intende come gli uomini che assistono o prendono attivamente parte alle ultime tormentate vicende dell'età repubblicana, abbiano il sentore di un tramonto dello Stato, addirittura di una Roma destinata a soccombere. Valga per tutti l'esempio di Cicerone, il quale discorre di una *labens et inclinata paene res publica*, come fa in generale l'ipotesi di una fine di Roma (*tanta civitas si cadet*). Si sostiene da parte di molti che con quel passaggio tramonta la libertà, ma la valutazione più approfondita deve essere interamente diversa. Anzitutto, occorre ricordare che la libertà è qualcosa di grandemente polisenso, e quindi riflettere che quella che perisce con la fine della repubblica non è nemmeno la tradizionale libertà romana, che era da tempo morta negli animi e che adesso muore anche nelle istituzioni, che non possono più difenderla, essendosi ormai ridotte a gusci vuoti[21].

Il cangiamento della forma di governo lascia sostanzialmente immune la civiltà romana, da secoli completamente ellenizzata, e di conseguenza, è una crisi limitata della romanità, tanto più che, al di sotto del potere dell'imperatore, seguita a vivere la vecchia Città-Stato. La poesia celebra il principato, soprattutto nei primi tempi della sua istituzione, perché il principato reca il bene inestimabile della pace interna, mostra di saper difendere l'impero dai nemici esterni e di essere capace di ampliarlo. La storiografia prosegue con Livio, Tacito, Ammiano Marcellino per la strada aperta da Sallustio e dagli annalisti, e i mutamenti che in essa si riscontrano sono dovuti al fatto che *omnia commutat natura et vertere cogit*. La filosofia, anche quando è dovuta a un ministro come Seneca e ad un imperatore come Marco Aurelio, seguita a dibattere problemi di filosofia naturale, di morale, di politica, nella maniera richiesta dalla loro indole, e soltanto marginalmente risente delle faccende dell'attualità. Esemplare è a tale proposito l'atteggiamento di Marco Aurelio, che dalla sua posizione d'imperatore, ricava soprattutto degli ammonimenti a se stesso: «Non fare il Cesare; non insuperbire; il nome è un suono e l'eco di un suono».

i soldati erano parimenti cittadini, il numero delle truppe era ristretto, il senato poteva controllare da vicino la condotta dei generali e togliere loro dalla testa l'idea di andare contro i propri obblighi. «Ma – egli aggiunge – quando le legioni passarono le Alpi e il mare, i soldati che si era obbligati a lasciare per parecchie campagne nei paesi che venivano sottomessi, persero un po' per volta lo spirito dei cittadini, e i generali che avevano a loro disposizione eserciti e regni, avvertirono la loro forza e poterono non obbedire più oltre. I soldati cominciarono quindi a conoscere soltanto il loro generale, a basare su di lui tutte le loro speranze e a vedere più da lontano l'Urbe. Non furono più i soldati della repubblica, ma di Silla, di Mario, di Pompeo e di Cesare. Roma non fu più capace di sapere se quegli che era alla testa di un esercito, di una provincia, fosse un suo generale o un suo nemico… quando il popolo poté conferire ai suoi favoriti una formidabile autorità esterna, la repubblica fu perduta» (*Considérations sur le causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. II, pp. 116-117).

[21] Come è stato autorevolmente detto, Cesare non ha davanti a sé la repubblica, ma soltanto la sua ombra; egli si mette non contro lo Stato, ma contro il partito capitanato dal senato; Cesare viene ucciso, ma, dopo una nuova guerra civile, i Romani finiscono per persuadersi che un solo uomo deve stare a capo dello Stato, e Augusto ha il sostegno dell'opinione pubblica. – Tacito parla del principato e della libertà come di *res olim dissociabiles* e reca casi felici in cui sono perfettamente congiunti (*Ag.*, 3).

5. *La teoria dei fattori del tramonto della civiltà antica*

Gli storici antichi e soprattutto quelli moderni introducono quella che si può chiamare la «teoria dei fattori», ossia attribuiscono al declino della civiltà greco-romana una molteplicità di cause, alcune interne, come la crisi della religione tradizionale, l'avvento al potere d'imperatori indegni, le guerre civili, la crisi demografica, quella dell'economia, altre esterne, come gli irrisolti problemi posti in Occidente dai Germani, e in Oriente prima dai Parti e poi dai Persiani, le invasioni barbariche, l'affermazione del cristianesimo, e via di seguito enumerando. La disputa storiografica verte unicamente sul rilievo da accordare piuttosto ad un fattore che ad una diversa serie di fattori; nessun autore intende attribuire il tramonto della civiltà antica ad un unico fattore ed escludere senza eccezione i rimanenti.

La teoria dei fattori è insuperabile e il suo accoglimento è razionale; non si può quindi pretendere qualcosa di diverso. Una civiltà consta di molteplici domini, e la sua decadenza e la sua morte investono o in maniera quasi simultanea o successivamente tutti questi domini, nessuno dei quali può permanere nell'esistenza. A torto si ritiene che la teoria dei fattori sia inevitabilmente portata a cadere nell'empiria, per la duplice circostanza che i fattori che esamina non sono tutti quelli esistenti, e che gli storici dissentono sul ruolo da accordare all'uno e all'altro di essi, e ciò che, per alcuni storici, ha un'importanza fondamentale, per altri possiede un rilievo marginale, e che un accordo completo tra di essi è da reputare irraggiungibile. Ciò che, infatti, caratterizza l'empiria e ne è come il suggello, è da un lato la parzialità, per la quale si considerano certe cose e se ne trascurano certe altre, e dall'altro il pressappoco, per il quale risulta impossibile determinare il peso esatto da assegnare a ciascun fattore. Nel caso della fine della civiltà antica, ci sono storici che l'attribuiscono quasi interamente alle invasioni barbariche, e ritengono ancora pressoché integro e vitale l'impero romano, e ce ne sono altri che, al contrario, reputano quell'impero un corpo senza vita, un cadavere immerso nel sangue e sostengono che, se tale non fosse stata la sua condizione, esso avrebbe potuto accogliere vantaggiosamente nelle sue terre i barbari e romanizzarli, come nei secoli precedenti era riuscito a fare con molte altre popolazioni. Come si disputa a tale proposito, così non ce n'è un altro che sia estraneo alla contesa storiografica.

Si può arguire che ci deve essere qualcosa d'errato in questa imputazione d'empiria, che pur sembra a prima vista irrefutabile, per la ragione che quanti la muovono, volenti o nolenti, ripropongono a loro volta la teoria dei fattori, da cui si stimano lontani, per il motivo che cercano di mascherarla e di nasconderla a se stessi e agli altri. Il difetto radicale dell'imputazione è di disconoscere che una civiltà è un'entità estremamente complessa, che possiede una miriade di sfaccettature, è un volto dagli innumerevoli tratti, contiene in sé una serie amplissima di approvazioni e di disapprovazioni: gli storici dell'antichità, quelli medioevali e quelli moderni, ricostruiscono la civiltà greco-romana anche in quanto ne rendono i consensi e i dissensi. Nessuna singola opera storica è adeguata a questo compito; tutte insieme l'eseguono a perfezione. Per parte nostra, nell'esposizione e nella discussione delle testimonianze e delle interpretazioni che sono proposte del declino dell'ellenismo, nessun tentativo viene compiuto di procedere oltre la teoria dei fattori, per la ragione che

la consideriamo insuperabile e insostituibile. Soltanto, noi ci accontentiamo di accogliere pochi esempi per ciascuno dei temi della nostra trattazione, e quindi non aspiriamo minimamente a fornire quel ritratto del declino dell'ellenismo, che, grazie alla sua completezza, coincide senza residui con la realtà ritratta.

Conviene far precedere all'esposizione delle vicende storiche l'illustrazione, compiuta da Platone, delle cause della grandezza e della decadenza della mitica Atlantide, del suo conflitto con la preistorica città a cui è conferito il nome di Atene, e del pari delle altre vicende, che ad esso si riconnettono, perché quanto a tutti questi propositi è detto costituisce il paradigma degli accadimenti effettivi e la chiave della comprensione del declino della civiltà antica. Un tale prologo assegna insieme il punto di partenza di ogni trattazione che si prefigga di seguire il percorso che va dalla causa originaria agli effetti ultimi della decadenza, di cui rimangono da narrare solamente le manifestazioni esteriori, le quali sono sotto gli occhi di tutti, mentre la ragione prima riesce di solito occulta, e se anche viene riferita, non riceve credito, perché gli animi di quanti l'ascoltano, sono diventati ormai incapaci di intenderla. Ordunque, Platone narra come l'immensa Atlantide, un'isola più grande della Libia e dell'Asia messe insieme, dopo aver sottomesso l'Europa sino all'Italia e l'Africa sino all'Egitto, muova guerra ad Atene, la quale però vince e mantiene libera se stessa e gli altri popoli, che i re confederati dell'Atlantide avrebbero voluto asservire. Atene in quei tempi lontanissimi era diversa da quella che divenne dipoi, i suoi terreni erano fertili, adatti a produrre ottimi frutti e ad alimentare ogni sorta di bestiame; la popolazione in grado di fornire un esercito numeroso; il suo governo era retto da principi immutabili; la gente conduceva un tenore di vita intermedio, remoto sia dal lusso che dalla povertà. Successivamente accaddero immensi cataclismi e terremoti che impoverirono il suolo ateniese e lo resero simile a uno sperone roccioso. Anche Atlantide era splendida, le sue opere d'ingegneria mirabili, la virtù dei suoi uomini eccellente, e poiché la natura divina aveva la prevalenza, si manteneva l'ossequio verso le leggi. Ma quando la parte divina diminuì, essendosi commischiata con quella umana, e la natura umana acquistò il primato, gli uomini non seppero più sopportare la prosperità, diventarono arroganti e prepotenti; tale fu la ragione del declino. Allora Zeus, dio degli dei, vedendo la degenerazione di una stirpe già fornita di doti eccellenti, pensò di castigarla, affinché quelli capaci di redimersi tornassero a condizione migliore[22]. Platone adduce come causa della decadenza di Atlantide una crisi della coscienza religiosa, e sempre accade così nella storia del mondo, in cui la religione dimostra la propria fondamentalità, tanto per quel che riguarda le ascese che per quel che concerne i declini.

In proposito sono da distinguere tre ordini di relazioni: quello logico delle attività della coscienza; quello effettuale dell'andamento delle civiltà; e infine quello della convenienza delle trattazioni filosofiche e storiografiche. La relazione logica delle attività della coscienza è di reciproca implicazione, e pertanto in essa non ci sono cominciamenti e punti di arrivo. Ciò equivale ad affermare che le attività della coscienza, coincidendo con l'essere, costituiscono una connessione «stante», poiché

[22] *Tim.*, 25; *Criti.*, 118-121.

l'essere è identico con lo «stare». Ne viene che, guardando alla logica, non ci sono primati da un lato, ed entità derivate dall'altro, non prevalenze da una parte, non susseguenze dall'altra.

Se le civiltà si considerano di per se stesse, le cose procedono diversamente, perché, quand'anche si conceda che le civiltà sorgono, crescono, declinano e periscono, a cagione di minoranze d'individui eletti, occorre convenire che nei loro eventi hanno qualche parte anche le masse, così che non tutto dipende dai pastori, anche le greggi contribuendo in una qualche limitata misura all'andamento del mondo. Di conseguenza, in esse si dà un primato, il quale compete alla religione – che è decisiva per la comune degli uomini – e con essa alla morale, a cui tiene dietro la politica, sebbene sia quest'ultima ad attirare l'universale attenzione dei pubblicisti, mentre l'arte, pur possedendo un'altissima dignità, occupa la posizione terminale. Giustamente si asserisce che *la religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli*. Il posto della matematica e della scienza della natura dipende dalla circostanza che diano luogo al macchinismo, come accade nella civiltà moderna, nel qual caso è centrale e possiede una decisiva importanza, oppure che ne restino immuni, come capita nell'antichità, nella quale evenienza è marginale, essendo allora esse l'occupazione di pochi eletti, e formando per il popolo attività di nessun interesse.

La disposizione letteraria delle trattazioni filosofiche e storiografiche obbedisce esclusivamente a criteri di opportunità. Qui c'è un punto di partenza e uno d'arrivo, nello stesso modo in cui c'è l'uno e l'altro in qualsiasi discorso, ma, poiché nei rapporti delle attività della coscienza mancano entrambi, sia il primo che il secondo sono convenzionali, insuscettibili di essere assegnati con principi necessari.

Dove manca la necessità ed è giocoforza accontentarsi della semplice convenienza, non per questo si è in balia dell'arbitrio e dell'indifferenza, che renderebbe impossibile qualsiasi decisione, facendo cadere la penna dalle mani, o richiudere la bocca dischiusa allo scopo di parlare. Sopravvengono criteri di opportunità, che consigliano di muovere da una qualche parte e di terminare da una certa altra; ora, il cominciamento più conveniente è, come abbiamo testé detto, quello di partire dal declino della religione[23].

[23] In Virgilio si trovano due versi, che possono essere presi a simboleggiare la necessaria connessione tra la fine della religione e la fine dello Stato:

«excessere omnes adytis arisque relictis
di quibus imperium hoc steterat».
(*Aen.*, II, vv. 351-352).

III.

LA CRISI DELLA RELIGIONE IN GRECIA E A ROMA

1. *La critica filosofica della religione tradizionale*

Fin dai suoi primordi la filosofia greca intraprende ad elaborare il concetto dell'Assoluto, dell'Incondizionato, a cui essa conferisce il nome di ἀρχή, di principio delle cose tutte. Questa elaborazione è gravida di conseguenze per la religione popolare greca, quale era esistita sino ad allora e quale sarebbe continuata ad esistere sino alla fine della civiltà dell'ellenismo, sia pure profondamente trasformata. Sebbene manchino ancora alcuni secoli all'introduzione del termine «metafisica», i primi filosofi greci sono dei metafisici giacché si pronunciano sulla realtà nell'intera sua estensione della quale assegnano il principio o, com'è lo stesso, della quale stabiliscono l'essenza, e questo, e nient'altro che questo, è la metafisica. La relazione tra il principio della realtà e l'oggetto della religione consiste anzitutto in ciò, che il principio è riguardato come Dio, o denominato divino, e ovviamente la religione verte su Dio, giacché altrimenti sarebbe priva di contenuto. Ma il Dio nel significato del principio e il Dio della religione hanno in comune il nome e diversa la natura. Secondo una testimonianza di Diogene Laerzio, già Talete afferma che il divino è ciò che non ha né inizio né fine, che Dio è la cosa più antica, perché è ingenerato, e il mondo è la più bella, perché è fattura divina; ma quest'ordine di pensieri riceve la più estesa esecuzione ad opera di Anassimandro. L'ἄπειρον, l'infinito di Anassimandro, è il tutto immutabile, il quale risulta il divino per la ragione che è immortale e indistruttibile.

Si potrebbe continuare ad esporre il pensiero dei più antichi filosofi greci su Dio, ma queste poche indicazioni sono sufficienti a mostrare dove stia l'inoltrepassabile distinzione tra il principio della metafisica e le divinità della religione tradizionale greca, che ha per suoi primi e massimi rappresentanti Omero ed Esiodo. Risale alla più remota antichità la nozione che gli dei siano immortali, ma questo tratto è lungi dal bastare ad accomunare le divinità delle credenze religiose con il divino della speculazione metafisica. Omero chiama Oceano l'origine di tutti i numi, ma gli dà per compagna Teti, e soggiunge che questa coppia divina da molto tempo, presa dall'ira, si astiene dal generare, com'è, del resto, inevitabile, giacché Oceano è un

fiume e medesimamente una divinità fluviale, e se la generazione da parte di un fiume non avesse avuto fine, il mondo della terra non avrebbe alcuna solidità. Ad Oceano rimane la funzione di seguitare a fluire in circolo, di alimentare il mare, nonché di sottomettersi al possente Zeus. La mancanza d'inizio, che è consustanziale al divino della filosofia, è completamente assente dagli dei di Esiodo, i quali hanno una genealogia, sono divenuti, e anzi, divenuto è anche il Caos, il quale ha di proprio, che sorse per primo. È inutile richiamare a questo punto le innumerevoli e complicate generazioni delle divinità della mitologia greca, – la mitologia è qui come dovunque identica con la religione, purché sia intesa in un suo peculiare significato, che in questa sede non può nemmeno essere indicato per sommi capi –, perché è già evidente che il divino della filosofia e quello della religione differiscono per essenza, essendo inconcepibile che ci sia un inizio per il principio di tutte le cose che è assegnato da Talete e da Anassimandro.

Invece di insistere sull'ovvio, giova ricordare che in Anassimandro, oltre il divino che è l'infinito, ci sono dei costituiti dai cieli, i quali, a differenza di quello, hanno un'origine, sorgono e periscono, quantunque a lunghi intervalli di tempo. La presenza di questi dei pone il problema di fondamentale importanza di stabilire quale sia la loro relazione con il divino formato dall'infinito. Enunciata con tutta la possibile brevità, la risposta è che il divino costituito dall'infinito è il principio, e che gli dei rappresentati dai cieli, o dai mondi, sono dei principiati. Questa è la stessa relazione che passa, in generale, tra il Dio nel significato dell'*omne esse*, proprio della metafisica, e il Dio, o gli dei, delle religioni, quali che queste siano, in cui compaiono con il significato di un essere o di alcuni esseri particolari. Per illustrare questo punto, ci sia consentito di abbandonare per un momento i primi filosofi greci e di esaminare la posizione degli atomisti, e non già di Leucippo e di Democrito, bensì di Epicuro e di Lucrezio. È evidente che per il Maestro del Giardino e per il suo fedele seguace romano, la posizione di principio compete agli atomi e al vuoto, e che gli dei viventi negli *intermundia* sono composti atomici, ossia dei principiati, i quali hanno di proprio di essere indecomponibili, e cioè immortali. Essendo privi di qualsiasi interesse per le faccende umane, e non avendo quindi l'attributo di provvidenti, questi dei possono avere scarso interesse religioso, se si considera ciò che gli uomini sogliono attendersi dalla divinità, nondimeno essi, per gli epicurei, sono precisamente gli esseri che conferiscono alla religione la sua vera e giusta indole.

Tuttavia, una tale questione non ha presentemente nessuna importanza, mentre ce n'è un'altra che possiede il massimo rilievo, ed essa è quella di stabilire quale sia la ragione del conflitto in cui la filosofia e la religione greca entrano, a proposito del divino. Sembrerebbe, infatti, che esse possano pacificamente convivere, la speculazione filosofica con il compito di assegnare il concetto della realtà totale, l'altra con l'ufficio d'insegnare chi sono le divinità e quale è il culto che ad esse deve essere reso. Nessun peso ha l'eventuale obiezione, che si sollevasse asserendo che gli dei non possono accettare la posizione di principiati, non vogliono saperne di essere trattati come esseri particolari. Anzitutto, gli dei greci non rivendicano l'indole di principio, giacché tale non è veramente Oceano, né Cronos, né Zeus, né altra delle maggiori divinità dell'Olimpo o di quelle dell'Ade, come un'esposizione dettagliata della religione ellenica potrebbe facilmente mostrare. Inoltre, gli dei possono essere

oggetto di fede e di culto soltanto per il motivo che sono esseri particolari, giacché la credenza deve necessariamente albergare in petti diversi da quelli delle divinità e gli atti di culto venire eseguiti parimenti da esseri diversi da quelli loro, quand'anche da essi ispirati e guidati, ma essere particolare significa per l'appunto essere che ha un altro essere diverso da sé.

Maggiore appiglio pare avere l'assunto che la pacifica convivenza della speculazione metafisica e della fede religiosa è resa impossibile dall'antropomorfismo degli dei greci, giudicandosi indegna nozione della divinità quella che gli conferisce una figura umana. Una risposta si trova in Cicerone, quando osserva che non si deve dire che gli dei sono simili agli uomini, bensì che gli uomini sono simili agli dei, a cagione della superiore natura divina, e che pertanto non il loro sembiante è umano, ma il nostro è divino. Un'altra risposta, di tenore diverso, ma che toglie ugualmente adito all'appiglio, è arrecata da Hegel, che sostiene che gli dei greci non hanno il difetto di essere antropomorfi, sibbene di esserlo troppo poco, ossia non nella misura di Cristo, il quale solo lo è adeguatamente. Si dirà che i filosofi greci, che polemizzano con la religione popolare, mettono tra i capi d'accusa precisamente l'antropomorfismo, oltre a muovere numerose altre imputazioni agli dei, come quella di tenere un comportamento moralmente reprensibile e per alcuni aspetti addirittura scandaloso. Per quel che riguarda quest'ultima accusa, è da ricordare ciò che abbiamo dichiarato in precedenza, ossia che alle divinità dell'Ellade si può domandare unicamente la sublimità e non pretendere di assoggettarle alla regole della morale umana. Certamente, l'imputazione dell'antropomorfismo, quella di azioni biasimevoli, sono mosse, ma, poiché sono presumibilmente addebitate a torto, esse non forniscono la ragion d'essere della polemica, ma soltanto formano le manifestazioni di un attacco già deciso in anticipo.

Per rendersene conto, conviene guardare al pensatore che maggiormente lotta contro la religione del suo popolo, sul cui ulteriore svolgimento ha effetti sconvolgenti, Senofane, sebbene non ci sia quasi filosofo che non getti qualche strale contro la fede dei suoi antenati e dei suoi contemporanei. Orbene, Senofane obietta che se i buoi, i cavalli, i leoni, fossero capaci di dipingere e di costruire statue, come ne sono capaci gli uomini, i buoi farebbero dei simiglianti ai buoi, i cavalli ai cavalli, e i leoni ai leoni, e soggiunge che gli Etiopi affermano che gli dei sono camusi e neri e i Traci che hanno gli occhi azzurri e sono rossi di capelli. Per parte sua, Senofane sostiene che c'è un unico Dio, massimo tra gli dei e gli uomini, dissimile per la figura e per il pensiero dai mortali. Quest'ultima asserzione consente di scorgere che Senofane non professa il monoteismo, nell'accezione divulgata del termine, perché riconosce l'esistenza di dei subordinati a quello massimo, come costantemente accade tra i Greci, mentre la precedente permette di rendersi conto che egli nella critica delle divinità tradizionali impiega il concetto di *proiezione*, il quale è destinato a ricorrere ogni volta che viene oppugnato l'essere divino di una religione (ricorre, infatti, nell'illuminismo, in Feuerbach, in Nietzsche, ecc., quando combattono il cristianesimo). Dichiarare, infatti, che gli dei sono effigiati in forma umana dagli uomini, e che ogni specie di animali li raffigurerebbe secondo la forma sua propria, equivale a sostenere che gli dei sono proiezione dell'uomo. Lo stesso significato ha il rimprovero che Senofane fa a Omero e a Esiodo di attribuire agli dei quelle che

fra gli uomini sono le colpe peggiori, come il rubare, il commettere adulterio, l'ingannarsi a vicenda, giacché esso importa che qualunque tratto, qualunque atteggiamento, bello o brutto, nobile o volgare, buono o cattivo, viene da parte degli uomini proiettato sugli dei (di cui Senofane altrove si limita a rendere dubbia la conoscenza). Per parte sua, Eraclito dichiara che quanti, per purificarsi, si lordano di sangue, si comportano come pazzi – tali ognuno li riterrebbe –, come anche fanno rivolgendo preghiere alle statue degli dei, quasi parlassero ai muri delle case. Grande cura ha Eraclito di distinguere il divino dall'umano, e per questo motivo asserisce che la natura umana non ha vere conoscenze, che l'uomo è un bambino rispetto a Dio, nei cui confronti anche l'individuo più sapiente non è altro che una scimmia. Il passo conclusivo è compiuto da Democrito, il quale si rende conto della necessità di spiegare l'origine delle credenze religiose, e la ripone in certi simulacri, in certe immagini riflesse che si staccano dagli oggetti e colpiscono gli uomini; immagini, che gli Antichi intesero come divinità[1].

Per i Presocratici, ciò che vale come il divino è il tutto, ma il significato che ha, per il sentire, il tutto è qui un avvertimento del sublime in una maniera estremamente più forte di quella che ha luogo nella religione popolare, la quale unisce il divino e l'umano in una guisa filosoficamente inammissibile, per il motivo che non distingue correttamente il principio dal principiato. Anassagora esprime nel miglior modo l'esigenza di una tale distinzione, quando pone principio l'Intelligenza illimitata, indipendente e non commista con nessuna cosa[2]. Questa è la radice del conflitto tra la filosofia e la religione, che è destinato a non venir mai sanato. La Sofistica, professando espressamente il fenomenismo, porta all'estremo la rottura, e infatti Protagora dichiara di non poter sapere se gli dei esistono o no, a cagione della loro impercettibilità, e qualche altro sofista, come Prodico, si preoccupa di spiegare quale sia la fonte di cui si alimenta la religione, che, per lui, è l'utilità, mentre, per Crizia, è la politica, la quale ha bisogno di un ausilio celeste per mantenere gli uomini nell'obbedienza delle leggi[3]. Com'è naturale, all'estenuazione della fede tiene dietro una ricerca sull'origine del mito religioso.

Invano ci si aspetterebbe da Socrate, da Platone e da Aristotele il ristabilimento della religione tradizionale, dopo che essa è stata fatta oggetto di tanti colpi, sebbene essi giustamente passino per grandi spiriti religiosi (ma quel che intendono sotto il nome di religione è radicalmente diverso da quello che i Greci avevano creduto e in qualche misura ancora credono in fatto di divinità). Gli dei riconosciuti da Socrate non sono quelli riconosciuti dallo Stato: quest'imputazione rivolta, secondo Senofonte, al filosofo è stata riconosciuta da tempo come perfettamente giusta, anche se non è detto che gli dei di Socrate siano quelli che gli attribuisce Aristofane, e meno

[1] Cfr. nell'ordine *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. cit., Bd. I, pp. 132-133, B15; p. 133, B16; p. 135, B23; pp. 151-152, B5; p. 168, B78; p. 169, B82; p. 169, B83; Bd. II, p. 104, A78; p. 178, B166.

[2] *Op. cit.*, Bd. II, pp. 37-38, B12.

[3] Analogamente, secondo Polibio, si è proceduto opportunamente in epoca antica, quando si sono diffuse tra le masse, volubili e facili a ricorrere alla violenza, le credenze sugli dei e sull'Ade, atte a frenarle; cosa che non sarebbe necessaria, se si potesse creare uno Stato tra sapienti (VI, 56).

che mai è detto che l'accusa avesse veramente la finalità di colpire un diversamente credente o se fosse un semplice pretesto per togliere di mezzo un avversario politico della restaurata democrazia. Con tutto ciò, Socrate può avere adempiuto tutti i suoi doveri di culto; egli può essersi comportato così al pari di tutti i filosofi precedenti e successivi, compresi gli epicurei, senza contraddire in alcun modo le proprie convinzioni dottrinali, perché la religione pubblica greca è priva di definizioni dommatiche, consiste per intero dell'esecuzione di riti. Platone considera gli dei ellenici come semplici simboli, e può, di conseguenza, parlare senza alcun imbarazzo di Zeus, di Apollo e di molte altre divinità, perché una cosa dice e un'altra intende (p.es., col nome di Zeus designa l'anima del mondo). Di fatto, Platone respinge tutti i tratti che il popolo attribuisce agli dei, come il possesso delle passioni, il ricorso agli inganni, i combattimenti, mettendoli in conto alle invenzioni dei poeti, quasi che le composizioni dei primi poeti greci potessero essere disgiunte dalle credenze religiose. Tra tutte le proprietà che popolarmente si conferiscono agli dei spicca il godimento, ma Platone nega che gli esseri divini provino il piacere e la gioia. Amore occupa un grande posto tra le divinità all'inizio della *Teogonia* di Esiodo, ma Platone contesta, per bocca di Socrate, che Amore sia un dio. Non contento di ciò, Platone con molta ironia asserisce che sugli dei invisibili occorre prestar fede a quanti anticamente ne hanno discorso, giacché costoro erano figli degli dei e non potevano non conoscere i loro genitori[4]. La religione astrale, che Platone propugna, non ha niente da spartire con la venerazione del popolo del Sole e della Luna; essa è in Grecia qualcosa di completamente nuovo, che proviene dall'Oriente. Anche il Demiurgo non è oggetto di culto, e ciò che non riceve culto non appartiene alla religione. Il primo motore immobile, introdotto da Aristotele, essendo una divinità che non crea, che non provvede, e fors'anche che ignora la stessa esistenza del mondo, non soltanto è quanto di più lontano si possa immaginare dalle credenze popolari, ma risponde più ad esigenze d'ordine cosmologico che a necessità di carattere religioso; e la stessa conclusione va tratta per le 55 intelligenze motrici delle sfere celesti. La tesi aristotelica per cui gli astri sono da immettere nel novero delle divinità, perché sono forniti di sensibilità e d'intelligenza, non può non ricevere una valutazione differente da quella fornita a proposito della teologia astrale platonica, di cui è presumibilmente una derivazione. Quasi non bastasse, Aristotele ripete la critica, ormai corrente tra i filosofi, dell'antropomorfismo teologico del popolo greco, mettendo tra i miti l'attribuzione della forma umana o di quella di altri esseri viventi agli dei, ha cura di stabilire quale genesi psicologica sia da assegnare alle credenze religiose degli uomini, e propone a questo scopo i sogni e i fenomeni celesti; si tratta di un'indagine, la quale può venire intrapresa soltanto dopo che la fede viva si è estinta negli animi[5].

[4] *Euthyphr.* 6b-7b; *Leg.*, XII, 941b; *Tim.*, 40d.
[5] *Metaph.*, 1073a-1074b; Περὶ φιλοσοφίας, fr. 21 (Ross).

2. *La vana difesa degli allegoristi e la diffusione dello scetticismo religioso*

Se, com'è evidente, la religione ereditata dai padri non può attendersi nessun aiuto dai sommi filosofi greci, i quali contribuiscono, anzi, al suo affossamento, sembra che un qualche soccorso possa giungerle da tutt'altra parte, ossia dall'impiego sistematico dell'interpretazione allegorica del mondo divino, la quale lo sottrae alle imputazioni che lo prendono di mira fornendogli un diverso e inattaccabile significato. Non appena si sviluppa l'opposizione alle divinità e alle loro vicende, come sono rappresentate da Omero e da Esiodo, sorge anche, con Teagene di Reggio, la difesa, la quale consiste nell'abbandonare il senso letterale delle narrazioni dei poeti-teologi, che è quello immediatamente apparente, sostenendo che, al di sotto di esso, c'è il significato effettivo, che va messo in luce mediante l'interpretazione, la quale toglie di mezzo ciò che d'indecoroso e d'indegno si trova, se ci si arresta alla lettera. L'ἀλληγορία o, com'anche in precedenza e con vocabolo migliore, perché inequivoco, si dice, l'ὑπόνοια, ponendo allo scoperto il significato riposto, si presenta come la salvezza della religione tradizionale. Che cosa c'è di più scandaloso delle battaglie che le divinità ingaggiano tra di loro? Questo è però soltanto il rivestimento letterale, osserva Teagene, il quale va oltrepassato, come si fa sostituendo l'opposizione degli elementi, in cui non c'è niente di sconveniente, alle indecorose zuffe degli dei. Va da sé che il secco e l'umido, il caldo e il freddo, il fuoco e l'acqua, si contrastano; ora, niente vieta di chiamare Apollo, o Elio, o Efesto, il fuoco, e Poseidone o Scamandro, l'acqua, ed è questo che fa Omero, e che si comprende a condizione di allontanarsi dalla lettera. Tale è il primo, o uno dei primi saggi dell'allegorismo fisico, destinato ad avere una grande fortuna, soprattutto ad opera degli Stoici, i quali l'applicano sistematicamente alle divinità elleniche, in cui scorgono rappresentati gli elementi della natura. Insieme all'allegorismo fisico, sembra che Teagene inauguri anche quello morale, giacché insegna che negli dei Omero avrebbe rappresentato le disposizioni dell'anima, imponendo alla saggezza il nome di Atena, alla dissennatezza quello di Ares, al desiderio quello di Afrodite, e così di seguito. Come gli Stoici sono i campioni dell'allegorismo fisico, così i Neoplatonici lo sono di quello metafisico.

C'è però da chiedersi se veramente l'interpretazione allegorica fornisca l'ancora della salvezza all'antica religione o se il soccorso che le porge sia interamente illusorio. È evidente che ci possono essere varie specie d'interpretazione allegorica, quella fisica, quella morale, quella psicologica, quella metafisica, ma che non può darsene una religiosa (a meno che non si prenda l'allegoria in senso retorico, anziché filosofico, oppure che non sia una diversa religione che procede allegoricamente nei confronti di quella in esame, rappresentandosela come una sua contraffazione o anche come un suo precorrimento). In nessun caso una religione può interpretare allegoricamente se stessa, per la ragione che il suo contenuto deve essere unitario e che, per avere tale indole, deve avere – logicamente, non retoricamente – un significato unico. Il principio, da cui l'allegorismo muove, è che, sotto il senso letterale, è riposto qualcosa di diverso dalla religione, qualunque sia la cosa di cui determinatamente si tratta. La riprova di ciò è data dal fatto che i filosofi, di cui abbiamo sopra discorso, a volte combattono apertamente le credenze dei padri, a volte le in-

terpretano in maniera allegorica – così si comportano molti Presocratici, Platone, Aristotele –, senza cadere per ciò in nessuna contraddizione, perché, quando ricorrono al procedimento allegorico, oppugnano copertamente la fede avita.

La filosofia non rimane rinserrata in se stessa, patrimonio esclusivo di pochi spiriti eletti, ma trova mille canali attraverso i quali diventa convincimento popolare, anche se in tale trapasso perde molto del suo originario rigore e della sua primigenia purezza e validità. Ci sono a volte poeti, che s'incaricano di agevolare il trapasso; così fa a Roma Ennio traducendo in latino lo *Scritto sacro* di Evemero di Messane, un'opera di ispirazione sofistica, che deriva l'origine degli dei da antichi sovrani ed eroi, i quali, in grazia delle imprese compiute, sarebbero stati elevati al rango di esseri celesti. A lato dell'azione dissolvitrice della filosofia, è comunque da ammettere l'interna remissione delle forze ed estenuazione della religione medesima, che nel corso del tempo ora accresce ed ora diminuisce la propria consistenza, e negli ultimi secoli avanti Cristo la vicenda è quella del decremento. La diffusione dello scetticismo religioso, che coinvolge anche il popolo minuto in Grecia e a Roma è ampliamente documentata[6].

3. *L'opera di restaurazione religiosa degli imperatori romani*

Augusto pone mano al ristabilimento della religione (e altresì della morale, che non è in uno stato migliore), restaura nell'Urbe ottantadue templi, non trascurandone nessuno che ne avesse bisogno, rimette nei templi di tutte le città della provincia gli ornamenti di cui Antonio si era impossessato, completa la basilica iniziata da Cesare, costruisce numerosi templi nuovi, restituisce tutto il suo splendore alle feste dei Lupercali, rinnova culti importanti, tra cui spiccano quelli che si ricollegano alla sua famiglia, come sono i culti di Venere Madre, di Marte Vendicatore, di Apollo Palatino. Ci si domanda quanto di autentico spirito religioso e quando di freddo calcolo politico ci sia in quest'attività di restaurazione di Augusto, e non si tralascia di ricordare come a Roma si discorresse di una sacrilega cena segreta, chiamata dei «dodici dei», in cui si erano assisi i commensali vestiti da divinità, e a cui aveva partecipato lo stesso Augusto, in abito di Apollo; un'impudenza a causa della quale i Numi avevano smesso di guardare alla Terra e Giove medesimo aveva lasciato il suo talamo d'oro. Vespasiano, che aveva sempre amato le battute di spirito, ne pronuncia una anche quando avverte di essere prossimo alla conclusione dei suoi giorni:

[6] Cicerone dice che non si trova più nemmeno una vecchietta tanto stupida da aver paura dei prodigi che un tempo si credeva che avvenissero negli Inferi (*De nat. deor*., II, 5, 12-13). Quel che Cicerone asserisce delle vecchiette soggiungendo che ci sono i filosofi che hanno composto libri interi per demolire credenze del genere, e che quanti vi si attengono, garantiscono che agli Inferi non c'è proprio nessuno (*Tusc. disp*. I, 5-6) –, Giovenale l'afferma dei ragazzi:

«*Esse aliquos manes et subterranea regna,*
Cocytum et Stygio ranas in gurgite nigras,
atque una transire vadum tot milia cumba
nec pueri credunt».
(*Sat.*, II, vv. 149-152).

«Ahimè, sento che sto per diventare un dio» (in quell'epoca, soltanto dopo la morte, e su deliberazione del Senato, gli imperatori erano annoverati tra le divinità)[7]. La religione, al pari di ogni altra attività della coscienza, esige la sincerità, e queste azioni e questi detti denotano uno scetticismo incompatibile con l'impresa di ristabilire le antiche credenze. Si è forse in presenza di mosse politiche, le quali non possono sortire, in un campo del genere, effetti profondi e duraturi? O è magari il caso di non sopravvalutare aneddoti e sentenze e di tenere nel debito compito l'esecuzione delle opere, tanto più che il popolo, specialmente quello delle campagne, può supplire con la sua fede e il suo attaccamento alla tradizione ciò che talvolta manca nella coscienza dei suoi sovrani[8]?

È presumibilmente il culto imperiale, che agli animi dei moderni può parere artefatto, quello che gode del maggior favore del popolo, quello che cresce con il pas-

Plutarco s'interroga sulla ragione per cui la Pizia non trasmette più in versi i responsi di Apollo, e risponde che la forma poetica era adatta ai tempi antichi, in cui tutto ciò che è inconsueto, oscuro, suscitava l'ammirazione e il rispetto, e che in un'epoca di disincanto, in cui soltanto la chiarezza è pregiata, conviene la prosa; quello stesso Plutarco che discorre della fine degli oracoli, della morte dei demoni e non esclude nemmeno che gli dei medesimi siano destinati a perire (*De Pythiae oraculis*, 22-25; *De defectu oraculorum*, *passim*).

In Luciano si coglie lo scherno per l'aspirazione all'immortalità, la quale viene irrisa dicendo che non è agevole distinguere i cadaveri, che gli scheletri poi sono tutti uguali, così che non è dato discernere quello di un re da quello di un mendicante (*Il Negromante*, testo greco e trad. it. C. Ferretto, pp. 52-55).

Non si fa forse lo stesso Seneca testimone della diffusa incredulità, lasciando che nel suo teatro si canti: «*Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil*»?

(*Troades*, v. 397).

A Roma l'indifferentismo religioso, verso la fine della repubblica, è tale che i templi sono abbandonati e minacciano di cadere in rovina, molte delle antiche feste non si celebrano più, sacerdozi importanti hanno cessato di essere occupati, e perfino i beni degli dei vengono saccheggiati. Di questo stato di sfacelo si ha coscienza. Dice Properzio:

«*Velavit aranea fanum*
et mala desertos occupat herba deos».

(*Eleg.*, II, 6, vv. 35-36).

È in tale condizione di estrema debolezza che gli imperatori trovano la religione.

[7] Cfr. nell'ordine Aug., *Res gestae*, 19-21; 24; Suet., *Aug.*, 70; *Vesp.*, 23.

[8] Livio chiama Augusto «*templorum omnium conditorem aut restitutorem*» (IV, 20, 7); Orazio fa un dovere per il Romano di ricostruire i templi cadenti – nella maniera seguita dal Principe –, giacché egli comanda ai popoli in quanto sta sottoposto agli dei, ai quali ogni avviamento e ogni compimento va riportato (*Carm.*, III, 6, 1-6). Svetonio, che racconta il presunto episodio irriverente delle divinità sopra riferito, riporta anche i provvedimenti di Augusto a favore della religione avita, tra cui sono l'aumento del numero, della dignità e degli emolumenti dei sacerdoti e delle vestali. Sull'impegno di Augusto in materia di religione cfr. anche Cassio Dione, Ρωμαϊκή ἱστορία, LIII, 2; LIV, 6.

L'opera di ristabilimento della religione è, se non proprio interrotta, proseguita con grande moderazione e non senza incertezza e incoerenza da Tiberio, il quale, tra l'altro, rifiuta che siano costruiti templi in suo onore, dichiarando di rendersi perfettamente conto di essere un mortale e di averne a sufficienza dell'adempimento dei compiti umani (Tacito, *Ann.*, IV, 38). Claudio però rimette in vigore o riorganizza alcune cerimonie sacre ed esige che i nuovi sacerdoti prestino giuramento prima di entrare a far parte dei diversi collegi di appartenenza (Suet., *Claud.*, 22). Marziale celebra Domiziano per aver ridato all'Urbe tanti templi e tante divinità (*Epigram.*, VI, 4, 3-4). Un accento di profonda convinzione si coglie in Marco Aurelio, quando rivolge a se stesso l'esortazione a comportarsi come Antonino (detto il «Numa dell'impero») nella pietà religiosa e nella venerazione degli dei scevra di qualsiasi tratto di timore e di superstizione (Τὰ εἰς ἑαυτόν, VI, 30).

sare dei secoli, come crescono i titoli e gli onori che si rendono ai sovrani. Caligola è certamente in anticipo sui tempi, quando pretende di essere un dio vivente – cosa, questa, che soltanto ad Augusto si ritiene lecita –; il suo successore rinuncia a siffatta richiesta e così si comportano altri imperatori, ma viene il giorno in cui i regnanti diventano veramente dei viventi. Allora l'imperatore è glorificato col nome di *dominus ac deus noster*, è tenuto in conto di *praesens et corporalis deus*; la persona imperiale, oggetto di culto in vita e dopo la morte, diventa così la grande divinità che presiede all'equilibrio del cosmo. Il successo di tali iniziative è comprensibile. Esse garantiscono l'unità dell'impero, che è il fondamento della pace all'interno e della difesa contro i nemici esterni, giovano al mantenimento della vita dei municipi nelle province, contribuiscono al risollevamento dei costumi morali, anch'essi minacciati dal declino; ossia sono opera insieme religiosa, morale e politica[9].

La filosofia aveva grandemente nociuto alla saldezza dell'antica religione romana, e aveva compiuto in generale azione di dissolvimento del complessivo *mos maiorum*; s'intende quindi che adesso i Cesari prendano ripetutamente provvedimenti contro i filosofi, di cui disapprovano l'attività. Il conflitto ha radici antiche; gli esempi risalgono al tempo della repubblica; già nel 161 a.C. il Senato li aveva colpiti con l'interdetto, e nel 153 a.C. aveva scacciato da Roma l'accademico Carneade, lo stoico Diogene e il peripatetico Critolao, ed è notissimo che Catone trovava che l'abilità dialettica di cui essi davano esempio, sostenendo un giorno una tesi e il giorno dopo la tesi contraria, poteva soltanto corrompere la gioventù romana, la quale sino ad allora ignorava l'arte dell'*in utramque partem disserere*. Tradizionalmente la partecipazione alle comuni attività è un dovere del cittadino, ma tra i filosofi ce ne sono parecchi che raccomandano l'isolamento; parecchi altri che invitano a quello che modernamente si chiama il ritorno alla natura; non mancano nemmeno i filosofi che esortano all'ascetismo; tutti poi danno vita a conventicole e a sette, che contraddicono l'universale *concordia civium*[10].

Tutto l'impegno con cui gli imperatori si dedicano a lottare contro il declino dell'antica religione romana riesce in ultimo vano, perché non c'è soltanto la critica

[9] Secondo G. Boissier, l'opera di restaurazione religiosa, intrapresa da Augusto e continuata dai suoi successori, ha un considerevole successo almeno per due secoli. Cfr. *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1878[2], tome 1, pp. 318-321.

[10] I filosofi, osserva Quintiliano, sono politicamente inerti, non partecipano alle assemblee, non s'interessano dell'amministrazione dello Stato, se ne stanno appartati nei portici e nei ginnasi; negli ultimi tempi, inoltre, invece di dedicarsi agli studi e di praticare la virtù, nascondono sotto un volto austero i peggiori costumi (*Inst. orat.*, XII, 2, 6-8; I, 15). Cicerone attesta che a Roma si dà per ammesso che quanti si occupano di filosofia non credono nell'esistenza degli dei (*De invent.*, I, 29) e che le massime di stampo epicureo sono accolte in teatro da unanimi applausi (*De divin.*, II, 50). È quindi naturale che nell'Urbe si guardi con ostilità ai filosofi da parte di quanti hanno a cuore le sorti della romanità. La conclusione è tratta da Seneca: «Basta il nome "filosofia", anche se usato con discrezione, a suscitare odio» (*Ep.*, 5, 2). Gli imperatori rinnovano le cacciate dei filosofi e si racconta che, tra tutte le loro misure, esse riescono particolarmente bene accette. Vespasiano espelle da Roma molti Cinici e Stoici (Cassio Dione, LXVII, 13); Domiziano compie una vera e propria persecuzione di filosofi, a cui vieta di soggiornare nell'Urbe e in Italia (Suet., *Domit.*, 10); in una di queste espulsioni Epitteto è costretto a trasferirsi da Roma a Nicopoli (Aulo Gellio, *Noctes atticae*, 15, 11).

che la filosofia ne compie, e, oltre a questa, la spontanea remissione delle forze, ad illanguidirla all'estremo e a determinarne in ultimo la fine, ma ci sono anche più pericolosi movimenti ostili, nei cui confronti è maggiormente indifesa. Di essi tratteremo tra breve, ma prima dobbiamo chiederci se abbia veramente senso il timore espresso da Varrone, testimoniato da Sant'Agostino e commentato dagli storici moderni, che gli dei possono morire a causa dell'incuria di quelli che erano stati i loro fedeli, ma che adesso si disinteressano completamente dei celesti. L'opinione oggi dominante è che il mondo divino, se esiste, non è modificato affatto dall'incredulità degli uomini, e che, se non esiste, non è portato alla realtà dalla fede umana, per quanto ardente e universalmente diffusa essa possa essere. Diciamo genericamente «mondo divino», e non «gli dei», perché modernamente si reputa ovvio che gli dei sono prodotti dell'immaginazione umana di epoche ormai remote, e niente di più e di diverso. Tale non è la convinzione dei Greci e dei Romani e, in generale, dei popoli antichi, e neanche del cristianesimo primitivo. Quest'opinione altro non è che una delle innumerevoli manifestazioni del naturalismo, per il quale le cose esistono a pensarle e a non pensarle, così che il pensiero ad esse nulla toglie e nulla aggiunge; meno che mai aggiunge l'esistenza a quelle che ne sono prive. Non è questa la sede opportuna per ingaggiare battaglia contro il naturalismo e affermare la costitutività della coscienza per gli oggetti, quantunque essa rappresenti la premessa indispensabile per prendere ragionatamente posizione intorno alle religioni dei Greci e dei Romani e alle divinità che di codeste religioni sono i contenuti. Codeste divinità, al pari di tutte le altre, esistono nella fede dei credenti, e se la fede s'illanguidisce all'estremo sino a svanire, allora muoiono, essendo nate, molti secoli prima, allorché la fede dei loro seguaci aveva preso vigore e aveva grandeggiato negli animi. Questa tesi sembra produrre l'inconveniente, di cui è difficile incontrarne uno maggiore, di far dipendere l'esistenza di Dio dall'arbitrio dell'uomo, di mettere la divinità nelle mani degli individui terrestri, poiché essa afferma che Dio esiste nella fede. Senonché essa aggiunge che nella fede è Dio stesso a credere dentro l'uomo, così che l'ostacolo fatto balenare, subito dilegua. La fede è troppo grande realtà perché sia lasciata alla decisione dell'individuo o dei gruppi d'individui: in ciò consiste la differenza, a lungo cercata e mai trovata, tra la fede e la semplice opinione (la prima è sufficiente, che è un requisito di cui la seconda è priva). Dio certamente esiste nella fede, e anche al di fuori di essa, ma, siccome la sua esistenza è unica, egli può esistere oltre la fede per la ragione che esiste anche entro di essa. La fede si spegne, se l'ulteriorità di Dio viene meno; ma, reciprocamente, l'esistenza trascendente di Dio cessa, se la fede *negli* uomini – non *degli* uomini – finisce. Per quel che riguarda le divinità greco-romane, è da tener per fermo che esse sono bensì pressoché estinte, ma non del tutto perite, e a questo scopo è da menzionare, anzitutto, l'assunto che addita nella stregoneria, mantenutasi nell'epoca cristiana e nemmeno oggi completamente scomparsa, una persistenza del paganesimo, il quale, covando sotto le ceneri, detta credenze e pratiche, che, incapaci di mantenersi alla luce del giorno, vengono nutrite ed eseguite nell'oscurità della notte (sia questa reale oppure metaforica). Anche i personaggi e i movimenti che si definiscono – o che sono definiti dai loro avversari – «neopagani» offrono una qualche testimonianza della sopravvivenza delle credenze religiose dell'ellenismo, sebbene generalmente di cattiva

lega. Gli imperatori e quanti altri lottano per la restaurazione dell'antica religione non pensano certamente a una siffatta sopravvivenza (che, in linguaggio comune, si chiama «morte»); essi hanno in mente un pieno splendore di vita, ed è in questo significato che va affermato che la loro opera non ha infine successo. Domandarsi cosa sarebbe accaduto della religione in Grecia e in Roma, se essa avesse dovuto soltanto contrastare la sua interna estenuazione e gli attacchi della filosofia, è quesito troppo futile perché meriti una qualsiasi considerazione. Gli altri e peggiori suoi nemici esistono, e non si può trascurare ciò che ha dalla propria parte la migliore delle garanzie, quella del fatto.

4. *L'invasione delle divinità orientali*

Questi nemici sono gli dei provenienti dall'Oriente, la grande dea di Frigia, gli dei alessandrini, Iside e Sebazio, i Baal della Siria, Mitra proveniente dalla Persia, che si installano nell'impero, arrivano sino in Italia e, giunti a Roma, pongono in ombra le divinità della religione pubblica romana. L'accoglimento da parte dei Romani delle divinità laziali, di quelle italiche e anche di quelle della religione ufficiale della Grecia, era avvenuto in delle maniere perfettamente compatibili con lo spirito che animava la prisca religione dell'Urbe. Il caso migliore è quello in cui si raggiunge in ultimo la fusione completa delle divinità. Niente vieta però che, per un certo tempo, le potenze divine e le loro figure mantengano delle differenze di tratti; ciò che preme è che al termine si raggiunga qualcosa di unico e d'indistinguibile. Si può dare anche il caso che le divinità precedenti e quelle accolte in seguito rimangano diverse; allora si esige, per la saldezza della religione, che gli dei vecchi e gli dei nuovi rispondano ad un'ispirazione unitaria, che si lasci scorgere negli atteggiamenti che gli uomini prendono nei loro confronti. Se ciò accade si arricchisce il Pantheon delle divinità, e questa è una manifestazione di vitalità religiosa. Quando, invece, alcune divinità rispondono a una certa intuizione del mondo, della quale sono i più elevati esponenti, e altre ad un'intuizione diversa e incompatibile con la precedente, e nondimeno debbono, quelle e queste, per un lungo periodo di tempo stare insieme, urtandosi e contrastandosi, se quelle munite di maggiore energia svuotano le altre di ogni effettivo contenuto e se le assoggettano, si ha il sincretismo religioso, il quale è un fenomeno di decadenza, che preannuncia la comune scomparsa, non appena si afferma un essere divino che non ha preso parte alla commischianza delle religioni. Ora, le divinità, di cui poco sopra abbiamo pronunciato i nomi, appartengono ad una intuizione del mondo completamente differente da quella propria della romanità e con essa radicalmente contrastante. Qui vale la sentenza: *mors tua, vita mea*.

Le differenze insormontabili e le contraddizioni inappianabili, le une e le altre nascoste da una superficiale bonaccia che costringe a convivere esteriormente ciò che è insuscettibile di una salda vita unitaria, risalgono molto addietro nel tempo, e prima di riguardare Roma, interessano la Grecia sin dalla più remota antichità, dove si presentano nell'opposizione tra la *religione pubblica* e la *religione dei misteri*, quest'ultima esemplarmente rappresentata dall'orfismo. Dobbiamo considerare

anche l'opposizione che si produce in Grecia, perché essa è l'antefatto e la prefigurazione di quanto accade secoli dopo nella Roma repubblicana e in quella imperiale. Nella religione omerica gli dei stanno su un piano più elevato di quello a cui appartengono gli uomini, ma fondamentalmente la distanza tra il divino e l'umano non è diversa da quella che sulla terra c'è tra i re e i loro sottoposti. Ne fornisce prova l'episodio dell'*Iliade*, in cui Achille vorrebbe uccidere Agamennone, che gli sottrae Briseide, ma ne è impedito da Atena, inviata da Era, la quale ama ugualmente i due eroi. Achille obbedisce ad Atena, ma non depone l'ira verso Agamennone, che torna ad ingiuriare ancora più gravemente di quanto avesse fatto in precedenza. Non c'è alcun cenno di autentica venerazione verso la dea in Achille, alcuna traccia di mutamento nella disposizione dell'animo; anzi, l'obbedienza è motivata con il fatto che essa è la condizione per cui gli dei, a loro volta, prestano attenzione alle richieste degli uomini[11]. La distinzione tra il divino e l'umano non va in nessun caso oltrepassata; agli uomini tocca concepire pensieri e disegnare azioni conformi alla loro condizione, non osare di più, perché gli dei, come ripetono storici e poeti, sono invidiosi. L'imperativo della saggezza è di non eccitare l'invidia divina, pretendendo di nutrire nell'animo l'ultraumano: μή θνητά φρονεῖν. La terra è la patria dell'uomo, terrene sono le sue aspirazioni; le stesse preghiere che si innalzano agli immortali hanno per scopo di ottenere un aiuto per realizzare desideri mondani. L'al di là è un esilio, popolato da ombre evanescenti, che non hanno nemmeno la forza di parlare a chi giunge nell'oltretomba[12].

Un po' per volta queste convinzioni religiose si modificano, e soprattutto ad opera di filosofi come Empedocle, Platone, Aristotele si ripone la suprema virtù nel cercare di raggiungere una condizione sovrumana, com'è arduo, ma pur sempre possibile, perché nell'uomo è presente qualcosa di divino[13]. L'antitesi dell'originaria religione pubblica greca è costituita dall'orfismo, che possiede una sacra scrittura,

[11] I, vv. 216-218.

[12] Documento dello stato dei morti nell'Ade è il colloquio tra Achille e Ulisse, il quale invita il piéveloce eroe a non affliggersi perché da vivo era onorato come un dio e ora è il signore dei morti. Gli risponde Achille:

> «μὴ δή μοι θάνατόν γε παραύδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.
> βουλοίμην κ'ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ,
> ἀνδρὶ παρ'ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
> ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν».
> (*Od.*, XI, vv. 488-491).
> («Non lodarmi la morte, splendido Odisseo. / Vorrei esser
> bifolco, servire un padrone, / un diseredato, che non avesse
> ricchezza, / piuttosto che dominare su tutte l'ombre consunte»,
> trad. it. R. Calzecchi Onesti).

[13] Sulla religione omerica e sulla sua trasformazione nonché sul culto di Demetra ad Eleusi cfr. W.K.C. Guthrie, *Les Grecs et leurs dieux*, Paris, 1956, pp. 306-315. Guthrie precisa che, quando si tratta dei misteri eleusini, non si può parlare propriamente ancora di una dottrina. I riti di Eleusi sono piuttosto imparentati con la magia e caratterizzati dalla ricerca di un'esattezza completa, che è la garanzia della loro riuscita. – Per l'al di là, la religione eleusina propone un luogo sereno, tratteggiando per l'iniziato una felicità, una gioia e una letizia senza fine, sottolinea O. Kern, *I misteri greci nell'età classica*, trad. it. F. Guglielmino, Catania, 1931, pp. 22-23.

una dommatica, una complicata mitologia che racconta di un dio creatore, di un'umanità la quale reca con sé un'impurità, da cui può liberarsi mediante i riti, la presenza alla narrazione mimata delle sofferenze di Dioniso, il salvatore dell'uomo, e una regola di vita contrassegnata dal disprezzo del corpo, dall'osservanza di numerosi precetti, così che, infine, dopo un ciclo di nascite e di morti, può pervenire alla beatitudine, la quale è riservata agli iniziati. Una sorte orribile attende, invece, i non iniziati, i quali in alcuni casi possono subire tormenti eterni, affinché servano d'esempio agli empi. Finché in Grecia domina la Città-Stato, l'orfismo è costretto a restare nell'oscurità; soltanto dopo che Atene ha perso il predominio, le sette orfiche possono avere libero corso[14].

Credenze di questo tipo invadono Roma e disgregano l'antica fede dei Romani, la quale è una religione nazionale, mentre esse sono religioni universali, si rivolgono indifferentemente agli uomini di tutti i luoghi, a cui propongono un genere di vita fondato sul dispregio del mondo presente e sull'attesa della beatitudine ultraterrena. Così, l'intera tavola degli ideali della romanità è minacciata di distruzione. I Romani non hanno una classe sacerdotale isolata, tra loro sono alcuni magistrati ad adempiere gli uffici di sacerdoti; adesso le divinità orientali esigono dei preti che siano completamente al proprio servizio, e che, invece di essere dei magistrati, non sono nemmeno in senso pieno dei cittadini. Tutto quel che riguarda lo Stato, e che, per i Romani, rappresenta il valore supremo, diventa ora cosa pressoché indifferente[15].

[14] Cfr. W.K.C. Guthrie, *Orphée et la religion grecque*, Paris, 1956, dove si sottolinea come l'orfismo sia una religione completamente opposta a quella civilizzata, in cui credono i Greci, i quali non vogliono, in genere, saperne di libri sacri, ispirati da divinità, non riconoscono autorità assolute in fatto di fede, e meno che mai, intendono prestare ascolto a proposte di conversione di vita. – Per V. Macchioro, l'orfismo è una religione estatica ed escatologica primitiva, anteriore alla stessa civiltà micenea, e quindi pregreca, che sostituisce alla diffusa vena del pessimismo greco un ottimismo della vita dell'al di là. Cfr. *Zagreus. Studi sull'orfismo*, Firenze, 1930, pp. 289-365.

[15] Naturalmente, data l'enormità del pericolo, l'invasione dei culti stranieri a Roma, in età repubblicana, viene repressa con somma energia. Secondo la narrazione che ne fa Livio, si procede spietatamente nel caso dell'introduzione a Roma dei Baccanali: sono arrestati e condannati più di settemila tra uomini e donne, sono demoliti gli edifici del culto bacchico, soprattutto si ribadisce che si deve prestare culto agli dei riconosciuti dalla tradizione e non alle divinità straniere, che con riti depravati spingono ai delitti e alle turpitudini (XXXIX, 8-19). – Sulla severità con cui ci si comporta nella questione dei Baccanali cfr. G. Dumézil, *op. cit.*, p. 442 ss. – Il divieto dei Baccanali è del 186 a.C., alcuni anni dopo si procede alla distruzione dei pretesi «libri di Numa», che, dopo essere stati letti e avervi rinvenuto parecchie affermazioni atte a distruggere gli aviti principi religiosi, sono bruciati in piazza dai ministri dei sacrifici alla presenza del popolo. Per cinque volte, e cioè nel 59, 58, 53, 50 e 49 a.C., il Senato fa rovesciare dai magistrati gli altari e abbattere le statue di Iside e di Sebazio, nel tentativo di arrestare l'invasione delle divinità egizie; ma la repressione è impotente, tanto più che le pubbliche autorità tengono un atteggiamento incerto, che alterna interventi brutali e ampie accondiscendenze. Già nel 204 a.C. l'acrolito nero, che viene riguardato come la sede della grande dea di Frigia, la quale a Roma viene chiamata *Magna mater deum Idea*, viene trasportato sul Palatino: è la prima divinità orientale accolta nell'Urbe. Si compie la repressione dei riti religiosi dei druidi presso i Galli, che Svetonio definisce *dirae immanitatis*, ma intanto i pirati cilici fatti prigionieri da Pompeo hanno provveduto a importare il culto di Mitra, al quale i Greci, memori di aver sempre avuto i Persiani come nemici, avevano opposto un reciso rifiuto. Mentre Tiberio manifesta aperta ostilità nei confronti di Iside, Caligola costruisce l'*Iseum Canpense*, di cui Domiziano fa uno dei monumenti più splendidi dell'Urbe, e insieme a Serapide, Iside riceve un singolare favore dalle varie dinastie imperiali. Allorché Caracalla abolisce nel diritto sacrale

Il sincretismo è tale che si può affermare che nel IV secolo ci sono infinite religioni, che ogni individuo ha la sua e che ci sono parecchie persone che di religioni ne hanno più di una. La decadenza della religione fa sì che ognuno sia libero di scegliersi i propri dei. Com'è naturale, il torbido misticismo incoraggia ogni sorta di avventurieri, di imbroglioni, di canaglie matricolate, che fanno fortuna, riuscendo ad impressionare con le loro arti malefiche perfino le più alte autorità politiche. La superstizione è diffusissima ad ogni livello e gli aneddoti che Svetonio narra sulle pratiche superstiziose di molti imperatori – tra cui ci sono anche i migliori – hanno di che meravigliare per la loro insensatezza. Un altro ingrediente è la magia, contro cui già Augusto prende dei provvedimenti, che hanno però scarsa efficacia. Anche Apuleio deve difendersi dall'accusa di essere un mago, ma nel farlo dimostra di possedere un'eccellente conoscenza dei poteri che si attribuiscono alla magia[16].

Per ristabilire una qualche unità e salvare l'impero dall'anarchia e dallo sgretolamento della religione sotto l'urto di tante forze contrastanti, si cerca di allargare lo stesso sincretismo, e Giulia Domna Alessandro Severo e Caracalla si impegnano, in forme differenti, in questa illusoria opera di ricostruzione. Il punto più avanzato è però raggiunto da Aureliano, che dà carattere di ufficialità al culto del Dio Sole, elevato a divinità suprema del Pantheon, nel quale tutti gli abitanti dell'impero sono chiamati a riconoscersi[17]. Con tutto ciò, le antiche divinità non sono affatto scomparse, i vecchi culti compaiono nelle cerimonie della vita pubblica, si continuano a celebrare le solennità religiose tradizionali, che sono pur sempre riguardate come il fondamento delle istituzioni dell'impero. Il significato è però radicalmente cangiato e mentre si pronunciano i nomi degli dei greco-romani si pensa alle parallele divinità venute dall'Oriente, implorando a parole Libero, si prega di fatto Sebazio, s'invocano Diana o Venere e si adorano l'Astarte siriana e la dea del cielo cartaginese. Tra le religioni trapiantatesi in Occidente dall'Egitto, dalla Siria, dalla Persia, s'instaura

la distinzione tra divinità romane e divinità straniere, Iside diventa di fatto la prima divinità di Roma. Diocleziano, Galerio e Licinio nel 307 consacrano un santuario a Mitra e lo dichiarano protettore dell'impero.

[16] Sia vera o falsa, l'imputazione che è rivolta ad Apuleio di possedere una statuetta fatata, egli gode in seguito di tanto prestigio da essere ritenuto un taumaturgo. Del resto, se nega di essere un mago, Apuleio si guarda bene dal contestare la realtà della magia; anzi, nel riconoscerla, non esita ad avvalersi dell'autorità di Platone. Non insegna forse Platone che tra gli dei e gli uomini ci sono potenze intermedie per natura e collocazione, e che sono esse a presiedere a tutte le divinazioni e ai prodigi della magia? Per parte sua, Apuleio è persuaso che l'anima umana, specialmente quella ingenua di un giovane, possa assopirsi per il richiamo di formule magiche e sotto l'effluvio dei profumi dimenticare le cose presenti, perdere la memoria del corpo, tornare alla sua originaria natura divina e, come in uno stato di sogno, predire il futuro (*Pro se de magia liber*, XLIII).

[17] A proposito della riforma religiosa di Aureliano, si suole parlare di monoteismo solare, ma forse l'espressione «monarchia divina» è più adatta di «monoteismo», il quale non è mai assoluto. Esiste perfino un politeismo cristiano, costituito dalla miriade delle figure dei santi; anzi, prima ancora, il politeismo si presenta nell'ebraismo con le figure degli angeli e con quella di Satana, che probabilmente all'inizio è soltanto un altro volto della divinità. Con tutto ciò l'ebraismo e il cristianesimo sono religioni prevalentemente monoteistiche, mentre l'ellenismo è una religione prevalentemente politeistica, che non diventa monoteistica con l'introduzione del *Deus Sol*, il quale ha esplicitamente sotto di sé le divinità greco-romane e quelle orientali.

una certa affinità dottrinale, in conseguenza della quale l'universo è riguardato come un organismo animato da un Dio, nello stesso modo in cui l'imperatore anima lo Stato; lo spirito dell'uomo è considerato come una scintilla divina, che si è staccato dagli astri celesti, è caduto sulla Terra, per subirvi una prova, e mediante l'esecuzione delle cerimonie sacre può tornare alla sua patria celeste. Niente di più lontano si potrebbe concepire dall'originaria religione romana, tutta caratterizzata dalla terrestrità della vita umana e improntante i rapporti tra gli uomini e gli dei a una sorta di *do ut des* mercantilistico. Il mitraicismo con il battesimo, la redenzione col sangue, l'oblazione del pane e del vino, il sacrificio del taurobolio che toglie i peccati e fa risorgere a vita nuova, si richiama alla religione indiana del II millennio a.C. e allo zoroastrismo del VI a.C., comunque con l'ellenismo non ha niente da spartire[18]. Giustamente si afferma che la religione, la quale nel I secolo a.C. era in un periodo di declino, già nel II secolo d.C. mostra di aver ripreso le forze, di aver riguadagnato il dominio delle anime e di aver iniziato un percorso ascendente destinato a durare per più di un millennio. Soltanto, non si tratta più della stessa religione, perché ad una fede terrestre e mondana, subentra una spregiudicata politica di assimilazione religiosa, che non arretra di fronte a niente. Se Eliogabalo aspira a radunare in un culto comune tutte le divinità conosciute nell'impero, subordinandole a Baal come a dio supremo, Alessandro Severo tiene nella sua cappella degli dei Lari, tra le altre, le immagini di Apollonio di Tiana, Cristo, Abramo, Orfeo, a cui fa sacrifici. Quasi non bastasse, medita di edificare un tempio a Cristo e di metterlo nel novero degli dei[19], ma il cristianesimo rifiuta l'offerta di entrare nel Pantheon, resistendo ai tentativi di assimilazione, e mantiene intatta la sua ostilità nei confronti di quel che va sotto al denominazione di paganesimo.

Il sincretismo, che tutto mescola, tutto rende uniforme, tutto priva di vitalità, non è ristretto alla religione; anzi, si riscontra pressoché dovunque. C'è una sola eccezione, quella dell'ultima grande manifestazione dell'ellenismo, la filosofia neoplatonica, che si mantiene immune da ogni cedimento sincretistico, che le avrebbe tolto dignità di pensiero. È una interpretazione superficiale, e da tempo abbandonata, quella che pretende di fare di Plotino un eclettico, il quale assomma nella sua speculazione dottrine platoniche, aristoteliche, stoiche, nel qual caso la sua filosofia, essendo priva d'unità, mancherebbe anche di consistenza. La verità è che Plotino è uno schietto platonico, anche se, trovandosi prossimo alla conclusione della filosofia

[18] Cfr. su tutto ciò F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it. L. Salvatorelli, Bari, 1913. Per dare una idea della confusione religiosa regnante nel tardo impero romano, Cumont introduce un'ipotesi, chiedendosi che cosa ne sarebbe del cristianesimo se in Europa i fedeli disertassero le Chiese per adorare Allah o Brahma, seguire i precetti di Confucio o di Buddha, in una grande commistione razziale che permette a mullah arabi, bonzi giapponesi, lama tibetani, panditi hindu, di predicare tutti insieme e aggiunge: «Questo sogno che forse l'avvenire farà reale, ci offrirebbe una immagine abbastanza netta dell'incoerenza religiosa in cui si dibatteva il mondo antico prima di Costantino» (*op. cit.*, pp. 199-200). È persin superfluo commentare che all'inizio del XXI secolo, il sogno, di cui discorre Cumont, dà segni di stare, se non in tutto, in parte, per diventare realtà. – Sulle più recenti scoperte in fatto di mitraicismo, favorite da ritrovamenti archeologici, cfr. R. Merkelbach, *Mitra*, ediz. it. a cura di P. Massardo, Genova, 1988.

[19] *Historia Augusta*, 29, 2; 43, 6-7: «*Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere…*

greca, può tener conto anche delle dottrine di quanti lo hanno preceduto, talvolta riconoscendone la bontà, talaltra polemizzando contro di esse. Né la filosofia di Platone, né quella di Aristotele sono sistematiche, perché non derivano tutto il loro contenuto da un unico principio svolto in maniera determinata, mentre la filosofia neoplatonica, soprattutto con Proclo, perviene ad un ordinamento sistematico dell'intero, ma può giungere a tanto per la ragione che è remota dall'eclettismo, il quale arreca dovunque l'incoerenza e la superficialità.

La religione del tardo impero romano ha poco o niente in comune con quella che Augusto e molti dei suoi successori hanno cercato di restaurare, laddove presenta innegabili somiglianze con il cristianesimo. Se poi si tratti unicamente di somiglianze, derivanti da un paragone che s'istituisce dall'esterno, collocandosi da una terza posizione, che, quale essa sia di per se stessa, non è né quella del paganesimo né quella del cristianesimo, oppure se si sia in presenza di elementi dottrinali che la religione cristiana ha desunto dalla dommatica e dal culto delle religioni misteriche, non è per il momento oggetto d'esame[20].

Ciò che è certo è che l'ellenismo religioso si presenta in condizioni di netta inferiorità nello scontro risolutivo con il cristianesimo, perché il sincretismo da cui è affetto lo rende un aggregato di credenze privo di solidità, e dove questa manca, non c'è potere politico che possa supplire adoperando la forza al posto delle idee. Se le religioni provenienti dall'Oriente dissolvono dall'interno l'antica religione romana, corrispondono però alla tendenza a trasformare l'impero in una monarchia che ha nei Cesari i loro assoluti signori. Il favore degli imperatori nei confronti dei culti egizi, siriaci, persiani, si comprende se si pone mente alla circostanza che essi favoriscono la loro aspirazione a mutare il principato in una monarchia assoluta, nella maniera che si riscontra negli ultimi secoli della civiltà antica.

5. *Romanità ed ebraismo*

Agli ideali della romanità costituisce radicale contrasto l'*animus* dell'ebraismo, come provano numerose testimonianze, che occorre ora esaminare. Al popolo ebreo non mancano numerose attestazioni di stima e di ammirazione nel mondo greco-romano, da Erodoto allo pseudo-Longino, ma l'atteggiamento prevalente dei Romani è improntato all'ostilità[21]. Se si abbandonano le accuse e le deprecazioni dei

sed prohibitus est ab his, qui consulentes sacra repperant omnes Christianos futuros, si id fecisset, et templa reliqua deserenda».

[20] Conviene accennare già adesso, perché riguarda l'antichità greco-romana, che alcuni studi attribuiscono una grande importanza all'influenza che le religioni dei misteri avrebbero esercitato, oltre che sui drammaturghi e sugli altri poeti, sui maggiori pensatori greci, a partire dai Presocratici sino a Platone, in cui perviene ad una sorta di trionfo. La tendenza ad estendere al massimo l'influsso della religiosità orfica in campo filosofico è rappresentata da V. Macchioro, *op. cit.*, pp. 365-444.

[21] Cicerone, nel difendere Lucio Valerio Flacco da certe imputazioni relative all'oro degli Ebrei, dopo aver assicurato che tutto l'oro è nell'erario e che nulla è stato rubato, ricorda che Pompeo, dopo aver conquistato Gerusalemme, non toccò nulla nel Tempio, comportandosi saggiamente, perché così non fornì alcun pretesto di calunniare ad una città facile a sollevare sospetti e disposta alla maldicenza,

privati per considerare le prese di posizione dei detentori del potere, si è costretti a constatare che l'atteggiamento dominante è contrario all'ebraismo[22].

Qualora ci chiediamo quale sia la causa di questa ostilità romana nei confronti dell'ebraismo, non è difficile rispondere che essa si trova, anzitutto, in certe peculiarità della religione ebraica come indicano, del resto, gli stessi storici antichi, a partire da Tacito, il quale narra come Pompeo, entrato nel Tempio, si avvede che il santuario è vuoto, privo di ogni immagine divina, così che i misteri sono vani. Per una religione, come quella romana, in cui le immagini degli dei sono essenziali, ciò equivale all'irreligiosità, e infatti, lo stesso Tacito definisce gli Ebrei una stirpe soggetta alla superstizione, ma priva di veri culti religiosi[23]. Anche Giovenale è colpito dalla circostanza che gli Ebrei non adorano nulla all'infuori delle nuvole e del cielo[24]. Il rifiuto degli Ebrei ad accogliere le immagini nel Tempio raggiunge la sua massima espressione, allorché Caligola invia un esercito a Gerusalemme con l'incarico di riporvi le statue degli altri dei e quelle di Cesare. A questa inaudita pretesa gli Ebrei rispondono citando la legge e il costume patrio, che fanno divieto di mettere immagini di un dio, e nemmeno di un uomo, non soltanto nel Tempio, ma anche in qualsiasi altro luogo del paese; si dichiarano pronti alla morte pur di non disubbidire

e aggiunge di non credere che un condottiero tanto eminente si sia comportato in tale maniera per rispetto della religione degli ebrei, le cui pratiche, anche in tempo di pace, sono incompatibili con lo splendore dell'impero romano, con la maestà e con le istituzioni degli avi (*Pro Flacco*, XXVIII, 67-69). Orazio dice che lo si vorrebbe persuadere che sulle sacre soglie d'Egnazia l'incenso brucia senza fuoco, e soggiunge che una cosa del genere la creda un ebreo superstizioso come Apella, egli non ne vuole sapere (*Sat.*, I, 5, vv. 100-101). Come ricorda Sant'Agostino, Seneca irride il rispetto degli ebrei per il sabato, che fa loro perdere nell'ozio un giorno alla settimana, lamenta che le usanze del popolo ebreo si siano diffuse dovunque e conclude che in questa maniera i vinti sono giunti ad imporre le loro leggi ai vincitori (*De civ. Dei*, VI, 11). Quintiliano mette sotto imputazione Mosè come fondatore della superstizione ebraica e gli attribuisce anche la colpa di aver radunato una stirpe pericolosa per gli altri popoli (*Instit. orat.*, III, 7, 21). Rutilio Namaziano rimpiange che Pompeo e Tito abbiano sottomesso la Giudea; la diaspora degli Ebrei ha diffuso un male che prima era concentrato in se stesso:

«*Utinam numquam Iudaea subacta fuisset*
Pompeii bellis imperiisque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit».
(*De reditu suo*, I, vv. 395-398).

[22] Augusto loda il nipote Gaio, che, nell'attraversare la Giudea, non si ferma a fare supplicazioni a Gerusalemme; Tiberio vieta le cerimonie dei culti ebraici e disperde i giovani Ebrei nelle province di clima peggiore, minacciando di renderli schiavi a vita se non obbediscono; Claudio espelle da Roma gli Ebrei, i quali – informa Svetonio – *impulsore Chresto*, creano continui tumulti. – L'identità di questo Cresto è molto discussa. P.L. Couchoud reputa che possa trattarsi di un agitatore ignoto (Cresto è un nome molto diffuso tra gli schiavi e i liberti), ma non esclude che possa trattarsi del Messia. Se è così, il rapporto poliziesco, che il passo di Svetonio suppone, è il più antico documento conosciuto sul cristianesimo. Cfr. *Il mistero di Gesù*, Milano, 1945, pp. 25-26. La maggioranza degli studiosi più recenti ritiene che si tratti di Cristo e che gli Ebrei tumultuassero a causa di discordie intestine.

[23] *Hist.*, V, 13.

[24] *Sat.* XIV, v. 97. Similmente si comporta Cassio Dione, affermando che gli Ebrei si differenziano dagli altri uomini in tutte le operazioni che concernono la vita e che adorano un dio senza edificargli nessuna statua e nel modo più singolare che possa esserci. Cfr. XXXVII, 17.

alla legge divina, e per confermarlo si astengono anche dal seminare i campi[25]. Soltanto la morte di Caligola risolve la situazione, che altrimenti sarebbe stata senza via d'uscita. Questa incrollabile fedeltà al comando di Dio, questa eroica disposizione a subire per essa le più estreme conseguenze passa per un'incredibile caparbietà agli occhi dei Romani, i quali stentano a rendersi conto di come un piccolo popolo sconfitto dalle loro armi possa rifiutare di rendere ossequio alle divinità a cui popolazioni più numerose s'inchinano accogliendole nei propri templi. Di qui viene anche la cosiddetta «separatezza ebraica», che è salvaguardia di quelli che, con espressione fichtiana, si possono dire i «confini interni» della vita del popolo.

Quale sia la formulazione dottrinale che deve essere fornita del conflitto che oppone la romanità e l'ebraismo invano si domanderebbe agli antichi; per avere una risposta occorre rivolgersi ai moderni, e soprattutto a Hegel, il quale la ripone in ciò, che gli Ebrei compiono, per primi, la sdivinizzazione della natura, che non si mostra più né come il simbolo né come la presenza di Dio, che è realtà spirituale, mentre il mondo è soltanto a *sua* gloria e lode[26]. Poiché, per l'ellenismo, la natura è ciò che tutto comprende, e il divino è con essa assolutamente identico, nello stesso modo in cui gli dei particolari sono i singoli elementi della natura, laddove, per l'ebraismo, il mondo naturale è solamente qualcosa di scomparente, al pari della figura umana, è evidente che si è in presenza di uno scontro tra due intuizioni del mondo, che non può comunque essere appianato.

Ciò nonostante, la religione ebraica rimane sempre lecita, autorizzata, a differenza di quella cristiana, la quale è proibita e perseguitata. Questo diverso comportamento è una riprova che lo scontro tra la romanità e le due religioni orientali non è dovuto minimamente al fatto che esse siano monoteistiche, mentre la religione dell'impero è politeistica. Se la ragione fosse quella, tante volte indicata in passato, dell'urto tra l'unico Dio e i molti dei, ci si dovrebbe caso mai aspettare un diverso atteggiamento, che prendesse di mira l'ebraismo e risparmiasse il cristianesimo, giacché potrebbe sembrare che il Dio degli ebrei sia concepito soltanto come uno, mentre quello dei cristiani, a cagione della trinità, includa in sé la molteplicità propria del politeismo, anche se nemmeno una siffatta considerazione sarebbe giusta. L'imputazione di ateismo può essere rivolta tanto agli ebrei che ai cristiani, ed essa, nel suo significato profondo, equivale a quella di sdivinizzazione della natura, e così da paradossale, quale appare a prima vista, riesce anche appieno comprensibile. Per i Romani, la religione deve comportare le immagini, e pertanto un culto aniconico è, per essi, inconsistente, è effettivo ateismo, ma le immagini si possono avere nella religione finché le figure degli oggetti hanno di per se stesse carattere divino. Per spiegare il diverso atteggiamento dei Romani nei confronti dell'ebraismo e del cristianesimo sono state avanzate parecchie tesi, che però, non essendo esclusive, possono comporsi in unità. Per Gibbon, i Romani lasciano libera la religione ebraica, perché essa non è incline al proselitismo, il numero dei suoi nuovi seguaci non supera di granché quello dei suoi apostati, e la sua divinità ha carattere nazionale, e di

[25] Cfr. Flavio Giuseppe, *Bell.*, II, 10.
[26] *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 13, p. 482.

conseguenza, è sempre immensamente preoccupata di separare il suo popolo favorito, il solo eletto, dal rimanente degli uomini[27]. Invece, il proselitismo dei cristiani è intensissimo, perché il cristianesimo, essendo una religione universale, vuole fare del genere umano un solo gregge sotto un solo pastore, e i Romani si difendono ricorrendo ad ogni mezzo a loro disposizione, incluso quello delle persecuzioni. La maggior parte degli storici fa però leva soprattutto sul fatto che gli ebrei sono un popolo, una nazione, e quindi è naturale che abbiano una loro divinità, che se ne prende cura, mentre i cristiani sono una setta, la quale è ovviamente priva di diritti. Purché paghino ogni anno il tributo di due denari a Giove Capitolino, gli ebrei possono seguire la loro religione, che è espressamente riconosciuta come una *religio licita*. L'imperatore Giuliano si guarda bene dal trasferire il suo odio verso il cristianesimo all'ebraismo, convinto com'egli è, che ad ogni popolo siano assegnate delle divinità, che vegliano sui suoi destini, e che pertanto non c'è niente di sconveniente nel fatto che gli ebrei vogliano prestare culto soltanto al Dio d'Israele[28].

[27] *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. it. G. Belvedere, Torino, 1926, vol. I, tomo II, pp. 116-117. Analoga è la spiegazione fornita da W. Nestle, *Storia della religiosità greca*, Firenze, 1973, p. 486.

[28] Giuliano spinge il suo favore nei confronti degli ebrei sino a vagheggiare la ricostruzione del Tempio di Gerusalemme, ma in questo suo progetto si scorge agevolmente una mossa dettata dal desiderio di andare contro i cristiani, che, ai suoi occhi, sono i soli veri nemici che la romanità abbia nel suo seno. Cfr. Ammiano, XXIII, I, 2-3.

Sull'intera questione cfr. O. Seeck, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, Stuttgart, 1921, Bd. 4, p. 321. Anche E.R. Dodds fonda il differente trattamento che le autorità romane riservano alla religione ebraica e alla cristiana sul fatto che la prima appartiene ad una nazione antica, mentre la seconda è propria di una setta venuta su dal niente. Cfr. *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, trad. it. G. Lanata, Firenze, 1988, pp. 109-110.

IV.

LA DECADENZA MORALE, INTELLETTUALE E POLITICA

1. *La crisi della famiglia*

Poiché la famiglia è la prima comunità da cui risulta lo Stato, un quadro dei costumi romani nell'epoca imperiale deve considerare anzitutto l'atteggiamento che nei confronti dell'istituzione familiare assume l'uomo. Gli uomini – dicono Orazio e Giovenale – tendono a sposare le donne ricche, per carpirne la dote, ma diventano servi delle mogli, non possono far nulla senza il loro consenso e, infine, debbono sopportarne gli adulteri. O, esclama Orazio, quanto è migliore la vita degli Sciti e dei Geti, tra i quali la moglie non ha dote, ma nemmeno comanda al marito e non cede alle seduzioni di un qualunque individuo che fa il galante. Non c'è niente di più insopportabile di una donna ricca, assicura Giovenale, che è forse il miglior testimone dell'indipendenza raggiunta dalla donna del suo tempo, del libertinaggio, in una parola, della dissoluzione morale della famiglia. La moglie vuole vivere la propria vita al pari del marito, ed è inutile strepitare e rimproverarla di comportarsi come se non fosse sposata, perché è pronta a rimbeccare che era stato pattuito che ognuno avrebbe fatto di testa propria, e che, in fin dei conti, anche lei è una persona umana. Non sono più soltanto gli uomini a prendere l'iniziativa di divorziare, vi ricorrono anche le donne senza darsene grande pensiero. Ce n'è una, segnala Giovenale, che in cinque anni ha cambiato otto mariti. Seneca conferma che ci sono donne che contano i loro anni, anziché sulla base dei consoli, su quella dei mariti, che lasciano la casa paterna per maritarsi e si maritano per divorziare. È lontano il tempo di Lucrezia, di Virginia, di Cornelia; adesso un uomo può dubitare che siano davvero suoi figli quelli che lui chiama in cotesta maniera. Non dichiara forse Marziale che a Cinna la consorte Marulla, grande dama, ha dato sette *non figli*, giacché di essi nessuno è suo[1]?

[1] Cfr. nell'ordine *Carm.*, III, 24, 19-20; *Sat.*, VI, vv. 281-285, vv. 229-230; *De benef.*, III, 16,2; *Epigram.*, XXXIX, vv. 1-2.

A spiegare questi comportamenti contribuisce, ma soltanto in parte, il fatto, su cui si sofferma O. Seeck, che le ragazze vengono sposate quando hanno nove o dieci anni, ossia prima che possano provare o destare amore, e che, quando sono diventate adulte, hanno perduto il fascino della novità per il Romano, il quale va in cerca di altre compagne senza che nessuno trovi moralmente riprovevole la sua condotta[2]. Tali riflessioni sono giuste, ma, siccome si applicano, ad un di presso, all'intero mondo romano e per tutta la sua durata, esse non rendono conto di quel che di specifico presenta la condizione morale della famiglia dell'età imperiale, la quale va verso il basso, come innumerevoli altre manifestazioni del costume documentano. In una famiglia poco salda, la formazione dei figli lascia inevitabilmente a desiderare. Una volta, dice Tacito, si provvedeva all'educazione dei figli con serietà. La prole era tirata su dalla madre, di cui era grande lode averne cura. In seguito, i figli erano affidati ad una parente avanti con gli anni e di costumi integerrimi; quando c'era lei, non era consentito dire qualcosa di turpe o fare qualcosa di disonesto. Ed essa seguiva, oltre gli studi, anche i giochi e i divertimenti dei bambini. Al giorno d'oggi, il bambino che ancora non parla è messo nelle mani di una qualsiasi ancella greca, con in più questo o quel servo incapace. Costoro gli riempiono l'animo di favole e di falsità; si parla male e ci si comporta male in sua presenza. Quasi non bastasse, si mettono di mezzo i genitori nell'abituare i figli a canzonare e a fare di testa propria: il risultato è che i bambini imparano a disprezzare se stessi e gli altri. Anche per Quintiliano, la corruzione incomincia a guastare gli individui sin dalla primissima infanzia, che viene rovinata dalle delizie. Quella fiacca educazione, che si chiama indulgenza, dissolve sia il vigore della mente, sia quello del corpo. Si gode se il bambino, appena ha imparato a parlare, pronuncia parole scurrili, che ha appreso dalla bocca degli adulti, i quali le salutano accompagnandole con risa e con baci. Cosa c'è da attendersi dalla scuola, se i ragazzi vi arrivano già predisposti al vizio, pur non sapendo ancora che mai sia il vizio? Gli adulti sono benissimo informati del fatto che non gli studi severi, ma l'avviamento alle professioni più vili giova, poiché sono quelle che permettono di accumulare quattrini.

C'è chi pensa soltanto ad arricchire e anche ci riesce, come capita a quel Massimo che ha acquistato interi quartieri di Roma; Marziale lo colpisce dicendogli che chi abita dovunque, non abita in nessun luogo[3]. Senza dubbio, l'*auri sacra fames* di Virgilio, l'*amor sceleratus habendi* di Ovidio, sono di tutti i tempi, ma c'è qualcosa di febbrile nella corsa alla ricchezza durante l'impero romano. Si può far fortuna anche esercitando mestieri bassi: Marziale canzona un calzolaio che a Bologna dà uno spettacolo di gladiatori; similmente si comporta Tacito con un liberto che non è da meno; Giovenale rammenta che il suo barbiere è diventato ricchissimo. Ciò che è più significativo è il fatto che in certi ambienti si tende a valutare l'uomo per quel che possiede. La formula efficacissima è di Petronio: non hai niente, sei niente; hai molto, sei molto. Essa è destinata a tornare invariata in A. Smith e in K. Marx[4].

[2] *Op. cit.*, Bd. I, pp. 354-356.
[3] Cfr. rispettivamente *Dial. de orat.*, 28-29; *Instit. Orat.*, I, 2, 6-8; *Epigram.*, V, 56, vv. 8-9.
[4] Cfr. VII, 73, 6; III, 59, vv. 16-17; *Ann.*, IV, 62, 2; *Sat.*, I, vv. 24-25; *Satyr.*, 77.

Con questo, non è che i poveri siano moralmente migliori dei ricchi: passano il tempo a gozzovigliare nelle osterie, a giocare a dadi, a chiacchierare delle corse dei cavalli, a litigare su chi è destinato a vincere o a perdere. Com'è ovvio, i più diseredati badano al vino, agli spettacoli del circo, ai lupanari. In un'ampia digressione Ammiano sente il bisogno di giustificarsi di fronte ai lettori del fatto che, ogni volta che tratta di quel che accade a Roma, non ha che da raccontare di faccende di taverne e di bassezze dello stesso tipo. Si è diffusa la rozzezza. C'è chi è tanto vanitoso che, invece di dedicarsi ad azioni da cui c'è da sperare vera gloria, confida di giungere all'eternità facendosi costruire delle statue; chi fa gran caso delle vesti che indossa e delle carrozze su cui viaggia: chi vanta i suoi patrimoni, le signore imitano gli uomini e si fanno trasportare per l'Urbe in lettiga; altre donne che, se si fossero sposate, avrebbero già tre figli, ballano sino a stordirsi. Molte ragazze pensano soltanto ad arricciarsi i capelli. Soprattutto si bada a mangiare e a bere a sazietà.

Si bada alle formalità degli onori in una maniera inusitata. Per i Romani dal cuore antico, dice Tacito, ciò che vale è la sostanza dell'imperio, delle futilità non si tiene alcun conto. Ma giunge il momento in cui si diffonde il fasto orientale e con esso la titolomania. Gibbon fornisce un gustoso elenco dei titoli che si usano (e che sono destinati a rimanere in auge, tanto che alcuni di essi non sono scomparsi nemmeno ai nostri giorni): *vostra sincerità, vostra gravità, vostra eminenza, vostra eccellenza, vostra sublime grandezza, vostra illustre e magnifica altezza* – così l'imperatore si rivolge ai grandi ufficiali. Tra i magistrati ci sono gli *illustri*, gli *spettabili* o *rispettabili*, i *chiarissimi*[5].

Nell'età imperiale si afferma a Roma il femminismo. Ci sono donne che vanno a caccia di cinghiali in Etruria a petto nudo e con la lancia in mano; ce ne sono altre che si appassionano per la scherma e per la lotta. Che cosa c'è da aspettarsi per la loro pudicizia, si chiede Giovenale, visto che rinnegano il proprio sesso? Si registrano numerosi casi di donne che hanno assunto posizioni eminenti nello Stato e che partecipano nella maniera più intensa alla politica, ispirando, se non proprio prendendo, le decisioni in fatto di economia, di pace, di guerra, e via di seguito[6].

Il femminismo della tarda antichità sembra di cattiva lega, perché alla mascolinizzazione della donna si accompagna la femminilizzazione dell'uomo. Ne sono prova le *munditiae* e i lisci, a cui gli uomini ricorrono al pari delle donne. Gli uomini si profumano; si abbandonano alle vanità, vestono in maniera singolare, ricercata, mandano in giro paggi con il viso unto di crema. Il dominio del futile, accanto a quello del vizio e del lusso, è documentato dall'abitudine, invalsa soprattutto tra i nobili, di scegliersi nomi sonori e pomposi, come Reburro, Faburrio, Paganio, Tarrasio. Poiché le donne non sono da meno, i due sessi gareggiano nelle stramberie. Si guardano dall'alto in basso gli uomini del buon tempo antico, dicendo che erano sporchi e maleodoranti; nel I secolo dell'impero si dispone di splendidi stabilimenti

[5] *Op. cit.*, vol. I, tomo II, p. 268. Tutte queste false maniere di esprimersi porranno un giorno a Kant il problema se si possano adoperare, fatto salvo il rispetto della propria dignità.

[6] Per quel che riguarda il femminismo, o meglio, l'emancipazione della donna (che è cosa diversa) è da dichiarare una volta per tutte che non è da ritenere di per sé una manifestazione di decadenza dei costumi. Dipende dai modi in cui si attua, se sia fenomeno di declino oppure di elevazione. Platone, sul

balneari, in cui ci si reca due o tre volte al giorno. Le donne si spogliano e si lavano insieme agli uomini, sinché non interviene l'imperatore Adriano a porre fine alla promiscuità. – Ad incrementare il femminismo contribuisce anche la religione. Già le prische religioni pubbliche della Grecia e di Roma accordano un ampio spazio alla donna, che però non basta alle religioni misteriche, le quali, infatti, provvedono ad accrescerlo ancora[7].

Al declino della morale sessuale, che durante l'impero raggiunge il livello di ciò che ci può essere di più turpe e di più vergognoso, contribuiscono i commerci con le liberte e con le schiave, a cui non si sottraggono nemmeno degli imperatori, per il rimanente irreprensibili. In una condizione del genere, è naturale che non si sia molto invogliati a sposarsi. Il male a Roma è antico, ed è da molto tempo che si cerca di esortare al matrimonio e alla prole. Ci si può sposare e avere figli soltanto per sentimento del dovere verso lo Stato, ma non sono molti a lasciarsi dominare da questo stato d'animo. Gli imperatori, a partire da Augusto, cercano di correre ai ripari, tassando i celibi, vietando la rottura dei fidanzamenti, togliendo a chi non è sposato ed è senza figli la facoltà di far testamento, accordando privilegi a quanti abbiano almeno tre figli, limitando i divorzi; ma tutti questi e numerosi altri provvedimenti hanno scarso seguito. Quanto grande sia l'impegno di Augusto in questo campo e quanto esigui siano i risultati ottenuti è documentato dal discorso tenuto nel Foro dall'imperatore, che si lamenta di non riuscire a indurre i Romani a far la parte degli uomini e di non saper più con quale nome convenga chiamarli. Che i figli comportino dei grattacapi e dei fastidi è ammesso anche da Augusto in codesto suo discorso – che Montesquieu definisce di una lunghezza massacrante –, ma ciò è tanto più vero in un'epoca in cui una cattiva, perché indulgente, educazione contribuisce a tirar su dei discoli e dei ribelli. La celebrazione dei matrimoni nei ceti più bassi trova un ostacolo anche in una prostituzione diffusissima, perché alimentata in gran parte da schiavi e da schiave, e incredibilmente a buon mercato (che lo Stato sottopone a tassazione, mostrando di essere disposto ad utilizzare per le sue finanze anche il vizio). L'esposizione dei figli non voluti (soprattutto degli illegittimi e delle bambine) a Roma diventa un vero e proprio infanticidio. Infine, ad ostacolare i matrimoni e la nascita dei figli, intervengono sempre più, via via che i secoli dell'impero si succedono, anche i culti misterici provenienti dall'Asia che, nel loro ascetismo, vietano come illecito ogni commercio carnale. Il risultato di tanti elementi che vanno tutti nella stessa direzione è la denatalizzazione che affligge sempre più l'impero romano[8].

cui sentire aristocratico non si possono aver dubbi, non ritiene che tra l'uomo e la donna ci siano differenze tali da impedire alle donne di ricevere la stessa educazione che s'impartisce agli uomini, di partecipare alla vita militare e di occupare le più alte cariche dello Stato, a condizione che posseggano le qualità a ciò richieste.

[7] Cfr. Seneca, *Ep.* 86; 87; 123; Ammiano XIV, 6; XX, 4.

[8] Cfr. Cassio Dione, LVI, 2-9. – Anche la limitazione del lusso, quando si cerca di ottenerla con l'introduzione di leggi suntuarie, riesce ineseguibile. Già sotto Tiberio, il lusso a Roma è strabocchevole, gli edili vorrebbero reprimerlo, il Senato invita l'imperatore a prendere delle misure, ma Tiberio si rende conto che l'impresa è inattuabile e decide di lasciare che le cose vadano per il loro verso. Cfr. Tacito, *Ann.*, II, 38;III, 52-55. – È caratteristico della tipologia storica di Spengler mettere insieme la Roma antica, Parigi e New York. Ma, se ciò può dar luogo a delle riserve, occorre riconoscere che il suo ritratto

2. *Il crollo demografico*

La crisi demografica è così grave che Plutarco può affermare che lo spopolamento della Grecia è tanto avanzato che a fatica essa potrebbe mettere in campo tremila opliti, e cioè quanto ne inviò a Platea la sola Megara, e che si può camminare a Tegira o a Ptoio per quasi un'intera giornata, incontrando al massimo qualche pastore. Il danno che non è provocato dalla decadenza morale e dalle pratiche dell'ascetismo religioso, è prodotto dalle pestilenze e dalla carestie, nonché dalle guerre civili ed esterne che travagliano l'impero, e, infine, dalla tassazione *per capita* introdotta da Diocleziano. Per ovviare alla crisi demografica, che produce, a sua volta, quella economica, gli imperatori, da Nerva a Traiano, assegnano enormi fondi a favore delle famiglie povere e Pertinace emana un editto con cui attribuisce la proprietà dei terreni non lavorati in Italia e nelle province a chiunque li coltivi, e ciò anche a spese del latifondo imperiale. Si spera che il ritorno alla terra possa favorire una ripresa demografica e giovare all'economia. Alessandro Severo prosegue una politica analoga, procedendo ad assegnare le terre ai veterani. Gli esiti di queste iniziative non sono duraturi. I 60.000 sesterzi destinati da Nerva alla colonizzazione interna, sono lungi dal dare frutti proporzionati all'entità della somma. Se Marco Aurelio prende la decisione d'insediare in Italia ampie schiere di Marcomanni, è perché si rende conto che non può lasciare disabitati ampli terreni che vanno dall'alta Italia a quella centrale e a quella meridionale. Le guerre, per quanto frequenti e micidiali siano, non hanno di solito, in condizioni normali, un'influenza permanente sulla densità della popolazione. I vuoti prodotti dai nemici sono presto colmati, se ogni coppia umana può esplicare liberamente la sua tendenza naturale a lasciare dietro di sé dei discendenti. Ma, in tempi come questi, la diminuzione del numero delle persone ha dietro di sé un regresso spirituale, che va di pari passo con quello fisico[9].

della metropoli o, com'egli a preferenza dice, della «cosmopoli», del colosso di pietra senz'anima, è uno dei pezzi forti dell'intera sua opera. Nella Roma imperiale non ci sono più case in cui Vesta e Giano, i Lari e i Penati, abbiano il loro posto, ma immensi alveari in cui i tetti delle abitazioni raggiungono l'altezza di una collina, mentre le strade hanno una larghezza da tre a cinque metri. Vi si imbarbarisce, vi si alleva un «nuovo tipo umano primitivistico». Cfr. *Il tramonto dell'Occidente*, ediz. a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, trad. it. J. Evola, Parma, 1991, pp. 795-802.

[9] Cfr. O. Seeck, *op. cit.*, vol. I, pp. 337-345. I fondatori delle sette religiose d'ispirazione orientale danno una spinta poderosa alla crisi demografica, insegnando che il matrimonio si può soltanto scusare e che la più alta virtù che gli sposi possano praticare è quella di vivere come fratelli e sorelle. Gli individui comuni non hanno la capacità d'incarnare nei fatti le loro convinzioni – osserva Seeck –, ma i migliori posseggono l'energia sufficiente a condurre un tipo di vita conforme ai loro orientamenti spirituali. In questa riflessione c'è un implicito richiamo a quella «eliminazione dei migliori», che è il motivo conduttore della grande opera di Seeck. Contro di essa si è spesso sostenuto che non è sicuro che né nelle guerre esterne, né in quelle civili, né nell'ordinaria vita degli Stati, siano proprio i migliori ad essere eliminati, ma è da dire che le obiezioni formulate in proposito non appaiono molto convincenti. Non è minimamente vero – come pretendono certi critici – che a cadere siano tanto i migliori che i peggiori, perché i migliori intellettualmente e moralmente si trovano in prima fila in tutte le specie di conflitti, mentre i peggiori, i codardi e i vili si nascondono e, se appena possono, si astengono dal prendere posizione, pronti a schierarsi dalla parte dei vincitori e ad approfittare dei vantaggi offerti dalla vittoria degli altri. L'«eliminazione dei migliori» di Seeck, che è esattamente l'opposto della «sopravvivenza dei

Conviene aggiungere che nella tarda antichità è largamente praticato il suicidio. Alcuni filosofi sono ad esso contrari, ma altri (soprattutto gli Stoici) sono favorevoli, quando ricorrano particolari situazioni; Seneca dà anche personalmente l'esempio. Dopo che l'imperatore Otone è caduto di propria mano, a Roma diventa quasi uno sport imitare un tale esempio; ma la diffusione del suicidio interessa più come un indizio del costume che come un fattore dello spopolamento. In tutto l'impero non si trovano a sufficienza gli Italici atti a coprire i posti di centurione e occorre risolversi a chiamare i Dalmati e, in seguito, i barbari del Danubio e del Reno. Da molte parti si lamenta che i soldati romani non siano più quelli di una volta, che la mollezza si sia estesa anche alla vita militare. Mentre un tempo i soldati avevano un sasso per giaciglio, ormai hanno a disposizione letti con le piume, cercano e trovano dimore di marmo. I soldati adesso si danno alla bella vita, vogliono essere eleganti, trascurano gli esercizi militari, hanno coppe più pesanti delle spade, fanno gli spacconi e talvolta rapinano i loro concittadini, ma sono ignavi e tremebondi alla vita dei nemici. Ci sono perfino soldati che si mutilano pur di non dover combattere[10].

Ciò che non si ha dentro l'impero, occorre farlo venire di fuori, perciò si chiamano i barbari, i quali non sono quelli delle invasioni, che violano i confini ed occupano i territori, armi alle mani; si tratta di popolazioni che vengono invitate e che sono bene accolte, o almeno sopportate, perché se ne ha bisogno e perché si pensa che, abituate come sono a spostarsi di continuo, non si trattengano a lungo nelle località in cui sono venute. Si forma una nuova classe, che prende il nome di *inquilini*, cioè di abitanti di un fondo estraneo; in alcune province e soprattutto in Gallia si chiamano anche *laeti*, e *laeticae terrae* si denominano i terreni ad essi concessi dietro il pagamento di un tributo. L'elemento genuinamente romano indietreggia, e ciò che è più grave, si ha una commischianza di stirpi, la quale importa un crescente imbarbarimento dell'impero. Le denunce sulla confusione delle persone, delle lingue, dei costumi, in breve, della decomposizione sociale, non tardano a farsi sentire[11].

più adatti» di Spencer, è un valido – ancorché limitato – principio di spiegazione, e Seeck l'illustra richiamando il racconto di Erodoto, secondo il quale Periandro di Corinto invia un messaggero da Trasibulo di Mileto, che prega di consigliarlo su come meglio possa consolidare la sua signoria, e Trasibulo porta in un campo di grano il messaggero e recide tutte le spighe più alte, lasciando stare quelle più basse e di uguale livello. In tutta l'antichità, e maggiormente dai liberi Stati che dalle autocrazie, sarebbe stata praticata questa politica, gli aristocratici eliminando i migliori tra i democratici, e questi ultimi togliendo di mezzo i più eccellenti di quei primi, così che gli strati prominenti della cittadinanza venivano falciati. Il limite del principio sembra consistere in ciò, che l'eliminazione dei migliori si compie (è detto) per l'intera durata della civiltà greco-romana, la quale conosce alcune crisi parziali, ha parecchi periodi di ripresa,e va infine incontro ad un declino inarrestabile, e questo processo complicato di discese e di ascese non si spiega con codesto principio, il quale non rende conto dei rinvigorimenti e delle rinascite. Infine, è palese che esso si riferisce meglio alla Grecia classica che alle monarchie ellenistiche, alla Roma repubblicana che a quella imperiale, salvo il IV e il V secolo. In conclusione, il principio ha un'indubbia validità, ma la sua sfera di applicazione è ristretta.

[10] Cfr. Ammiano, 22, 4, 6. – Alla voce degli antichi si unisce quella dei moderni. Montesquieu ricorda che i Romani perdono ad un certo punto anche la disciplina militare e che i soldati ottengono dall'imperatore Graziano di lasciare la corazza e in seguito anche l'elmo, che trovano troppo pesante (*op. cit.*, pp. 173-174).

[11] È sufficiente menzionare quella di Giovenale, quantunque essa prenda di mira l'invasione dal-

Cosa ha trasformato la plebe mascolina dei primi secoli della repubblica, che gareggiava con la nobiltà nel fare la grandezza di Roma, in un volgo informe, che si lascia penetrare da gente che proviene da tutte le parti del mondo e che presta credulo orecchio alle più ributtanti superstizioni? Molte cose certamente, ma tra di esse occupano un posto eminente le pubbliche elargizioni, che, togliendo al popolo la necessità del lavoro per avere di che vivere, gli sottrae un po' per volta anche la libertà. Cicerone non esitava a denunciare le elargizioni come strumenti a cui ricorrono gli uomini politici per adulare il popolo, guadagnarne il favore, a costo di renderlo incline a comportarsi con leggerezza. Durante l'impero le distribuzioni regolari di vino, di olio, di grano o di pane, e di altre derrate, sostituiscono le elargizioni saltuarie dell'epoca della repubblica, così che i cittadini più indigenti sono pressoché dispensati dal lavoro. Naturalmente questi provvedimenti rendono la popolazione pigra e indolente. Si stima che a Roma ci siano circa 200.000 pensionati privilegiati dello Stato. Nessun imperatore osa contestare il sacro diritto del proletariato ad essere nutrito. Anche con Settimio Severo, che instaura la monarchia assoluta, il denaro accumulato con le confische e con le contribuzioni viene scialacquato per acquistare il favore dei soldati e della plebaglia di Roma. La plebe dell'Urbe, sazia e spensierata, vuole divertirsi, e gli imperatori provvedono senza soste a soddisfare anche questo suo desiderio. I giorni festivi crescono in continuazione; la gente passa la vita all'anfiteatro e al circo. I giochi proseguono anche dopo la caduta dell'impero: Totila dà dei giochi a Roma nel 549; il re di Persia Cosroe dopo la presa di Antiochia non manca di assistere ai giochi; che si tratti di imperatori romani o di re barbari, per la plebe è indifferente, quello che conta è soltanto il sollazzo[12].

3. *Il declino nel* globus intellectualis

La decadenza morale va ineluttabilmente di pari passo con quella intellettuale, perché recide nell'uomo le radici da cui tutta la sua vita mentale trae alimento. Gli antichi rilevano questa necessaria relazione, con particolare riferimento all'arte del dire, sin da Omero, che narra di Fenice inviato da Peleo a insegnare ad Achille come diventare un buon parlatore e insieme un facitore di opere egregie. Platone fa dire a Socrate che lo stile e il contenuto del discorso sono tali quali sono il carattere e la

l'Oriente, mentre è dal Settentrione che provengono gli stranieri di oggi e i conquistatori di domani. Il poeta trova insopportabile una Roma grecizzata, in cui il siriaco Oronte va a gettarsi nel Tevere, e porta lingua e costumi ambigui, arpe e ragazze di malaffare:

«*Non possum ferre, Quirites,*
Graecam urbem. Quamvis quota portio faecis Achaei?
Iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes
et linguam et mores et cum tibicine chordas
obliquas nec non gentilia tympana secum
vexit et ad circum iussas prostare puellas».
(III, vv. 60-65).

[12] Cfr. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, trad. it. cit., p. 91; p. 204; p. 475.

disposizione dell'animo, e Cicerone, richiamandosi proprio a Socrate e usando all'incirca le sue medesime parole, ribadisce che, come è l'anima, così è l'uomo, e com'è l'uomo, così è il linguaggio. Queste idee sono consacrate nella celebre definizione catoniana dell'oratore come *vir bonus dicendi peritus*. Quando ci si rende conto che è sopraggiunto il declino, alla questione di stabilire quali siano i motivi che producono un corrotto genere di eloquenza, si risponde richiamandosi a codeste idee; così si comporta Seneca, che cita il principio, passato in Grecia in proverbio: *talis hominibus fuit oratio qualis vita*, soggiungendo che, se un popolo smarrisce la disciplina e si abbandona ai piaceri, il contagio si trasmette allo stile. E Seneca non manca di avvertire che dovunque trova accoglienza un genere corrotto di eloquenza, è segno che i costumi si sono allontanati dalla rettitudine, e che ormai non c'è da meravigliarsi se orazioni difettose riescono accette tanto alla massa ignorante quanto al ceto degli individui istruiti: adesso la gente si distingue per il modo di vestire, non per il gusto[13].

Tacito amplia la trattazione, estendendo il problema dall'esame delle singole persone a quello dello Stato, e considerando in tal modo sia l'aspetto morale che quello politico. Occorre spiegare come mai, mentre un tempo ci furono grandi oratori in grande numero, adesso abbondano causidici, avvocati, patroni, o come altrimenti vogliano chiamarsi, purché non si denominino oratori, giacché tali non sono. Il declino morale è indiscutibile, e va dalla cattiva educazione dei giovani al comportamento da istrioni che prendono gli avvocati, ma la vera ragione della decadenza dell'oratoria è di ordine politico. La grande e insigne eloquenza di un'epoca ormai definitivamente passata è legata alle contese pubbliche, richiede che si dibattano le questioni fondamentali per il futuro dei popoli; in breve, esige quella che da parte di molti si chiama la libertà, ma, a ben vedere altro non è che licenza[14].

Il giudizio di Quintiliano sullo stato dell'eloquenza non è così radicalmente negativo come quello che Tacito esprime per bocca di Materno, tuttavia anch'egli riconosce che si è affermato uno stile corrotto e depravato e si ripropone di richiamare in vita un gusto più severo. Gli oratori antichi superano quelli recenti, non perché essi avessero sortito dalla natura un maggior talento, ma perché avevano più grandi ideali. Non è che quanti sono nati più tardi siano stati condannati alla stupidità, gli è che hanno mutato genere di vita e sono diventati indulgenti con se stessi. Se si dedicano all'eloquenza quanti badano al tornaconto, c'è da aspettarsi che ne vengano fuori oratori che sono soltanto degli esibizionisti, smaniosi di originalità ad ogni costo, pieni di vane distinzioni, che annoiano gli ascoltatori, li lasciano indifferenti e freddi o addirittura li indispettiscono. Il difetto sostanziale è di carattere morale; lì ha la sua origine prima il declino. È venuta meno la *cura morum*, si è incominciato ad adoperare l'arte di parlare a scopo di lucro, si è abbandonata la preoccupazione dei buoni costumi[15].

Una profonda coscienza della decadenza in atto e della sua causa fondamentale (*causa desidiae praesentis*) si coglie in Petronio, che discorre non soltanto della ro-

[13] *Ep.* 114, 1-2; 11-12.
[14] *Dial. de orat.*, 40-41.
[15] *Inst. orat.*, I, 13; II, 5; X, 1.

vina dell'eloquenza – attribuita al fatto che l'insegnamento della retorica, che si fornisce nelle scuole, ha perso ogni contatto con la realtà e vagola dietro fantasticherie e finzioni –, ma anche delle arti figurative, della pittura, che è scomparsa senza lasciar vestigia, della scultura, i cui capolavori del passato non si sono perpetuati, delle scienze naturali, dell'astronomia e della meccanica, che ormai non trovano nessuno che vi si dedichi per compiervi scoperte, e via di seguito, andando dalle arti liberali alla dialettica e alla filosofia, da tempo diserte. La causa di questo stravolgimento è, per Petronio, la *pecuniae cupiditas*, che è diventata la passione dominante ed ha tolto di mezzo ogni aspirazione al sapere e alla bellezza, ogni desiderio di lasciare ai posteri opere di valore imperituro[16]. Una parte considerevole di queste valutazioni trova conferma nei giudizi degli studiosi moderni. Nel campo dell'arte ha, a lungo andare, un effetto pernicioso l'imitazione dei capolavori antichi, che diventa sempre più pedissequa e servile. Dopo il II secolo dell'era cristiana, la purezza e il buon gusto vanno perduti; dopo il III secolo, si ha il vuoto. Le statue delle divinità sono irrigidite; quelle degli imperatori, dei magistrati, dei gladiatori, perdono la loro individualità e finiscono per assomigliarsi tutte. L'arco di Tito è una vera opera d'arte e così quello di Traiano, ma già l'arco di Marco Aurelio preannuncia la decadenza, la quale diventa manifesta in quello di Costantino, dove l'esecuzione è frustra e lo schematismo non risparmia nemmeno il corpo umano. All'azione sterilizzante esercitata dall'arte ellenica sul tardo mondo romano è da aggiungere la riduzione della domanda, che una volta era abbondante e continua, ma che in seguito si è rarefatta, e senza domanda il mestiere fatalmente si altera, e la produzione artistica mena un'esistenza stentata[17]. La stessa sterilità si riscontra nella tecnica, in cui non emerge nessuna invenzione, non si appresta nemmeno il più modesto ritrovato, né nel campo dell'agricoltura, né in quello militare. Intanto, le regioni da cui era sorta la civiltà antica, la Grecia e l'Italia, perdono ogni peso nella cultura, e quel che ancora rimane in fatto di letteratura e di storiografia viene dall'Asia o dall'Africa, ha indole semitica o fenicia.

A questo quadro di desolazione forma una grande eccezione il neoplatonismo, il quale segna il culmine della filosofia antica e da un lato si ricongiunge idealmente ai Presocratici, e dall'altro lascia la più ricca eredità alla successiva speculazione. Sebbene il neoplatonismo sia autentico platonismo, la filosofia di Plotino è, sotto alcuni riguardi, profondamente diversa da quella di Platone. Presentemente interessa la circostanza che, mentre in Platone la politica occupa un posto di capitale importanza, sì da formarne come il centro, nessuno spazio ha in Plotino. Uguale disinte-

[16] *Satyr.*, 1-5, 88.

[17] Questi sono i pareri espressi da F. Lot in *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Paris, 1927, pp. 154-171. – P. Ducati mette a confronto, per la scultura dell'età degli Antonini, la colonna di Marco Aurelio, che ne costituisce il principale documento, con la colonna traianea, osservando come nella prima ci sia assenza di legame tra le figure, gli episodi siano slegati gli uni dagli altri. Un analogo irrigidimento di motivi si riscontra nella pittura, nel mosaico e nelle altre branche dell'arte. L'accuratezza, il decoro, la nobiltà delle opere musive dell'età precedente si sono affievoliti. Cfr. *L'arte in Roma dalle origini al secolo VIII*, «Storia di Roma», vol. XXVI, Bologna, 1938, pp. 254-263. – Valutazioni dello stesso tenore sono fornite da E. Bonini e R. Rota in *L'arte antica*, Roma-Bari, 2000, pp. 228-229.

resse nei confronti della politica mostrano i neoplatonici successivi, tutti misticamente protesi verso l'Uno e dimentichi del mondo, del corpo, in generale, delle faccende terrene. Anche quando Giustiniano chiude la scuola di Atene, e alcuni membri di essa riparano in Persia, mentre altri cercano altrove rifugio, essi si occupano di teologia, di logica, di metafisica, ma seguitano a non accorgersi della politica, né sotto il proposito concettuale, né sotto quello di fatto, benché dagli eventi politici essi siano vitalmente coinvolti. Da questa attitudine deriva presumibilmente la mancanza di una esposizione adeguata del tracollo e della fine della civiltà antica, che soltanto dei filosofi avrebbero potuto fornire, di modo che occorre accontentarsi d'indicazioni sommarie e a volte saltuarie, e ottenere un quadro d'insieme nell'unica maniera possibile, che è quella di metterle insieme, sebbene il risultato sia inevitabilmente difettoso.

4. *Le manifestazioni del tramonto dell'impero romano*

Tutti i fatti sin qui presi in esame tendono a trasformarsi in elementi della decadenza e della fine politica dell'impero. Le religioni misteriche, che si sono introdotte nella romanità, esautorando le antiche divinità e sovrapponendosi ad esse e cangiando il loro originario significato, con il loro ascetismo e misticismo distolgono gli uomini dal mondo terreno e li estraniano dalla politica, talvolta con una separazione soltanto interiore, ma pur sempre gravida di pericoli, per cui il credente è nell'animo diviso dal cittadino, invece di essere fuso con questo, talaltra con la separazione anche esteriore, quando sorgono gli eremiti, che si sequestrano nella solitudine ed evitano il consorzio umano (ci sono eremiti pagani, come ce ne sono di cristiani, e il loro numero cresce in continuazione). La crisi morale, con la diffusione del vizio, la denatalizzazione, la rovina dell'antico costume, è nel contempo una crisi politica, giacché la politica si distingue dalla morale, unicamente per la ragione che verte sull'intero (lo Stato), mentre la morale verte sul singolo uomo (che dello Stato è il componente). Gli imperatori cercano di porvi rimedio con numerose iniziative, ma il loro effetto è scarso e limitato nel tempo per il motivo indicato da Orazio, ossia che le leggi non giovano a nulla, se i costumi non sono buoni. La ricerca insaziata della ricchezza, che alcuni pochi raggiungono e da cui molti restano lontani, rompe l'unità interiore dello Stato dividendo i ricchi dai poveri, perché i privilegi che procura la ricchezza sono enormi e l'umiliazione che arreca la povertà è sconfinata. Cosa può rendere solidali quelli che in ultimo si chiamano gli *honestiores* (i notabili) e gli *humiliores* o *tenuiores* (i diseredati)? La crisi demografica, riducendo le braccia per il lavoro, fa sì che già Tacito possa affermare che l'Italia non produce più grano sufficiente; si cercano sempre più braccia straniere; infine si regredisce ancora nella vita economica, e terreni già adoperati per l'agricoltura sono destinati alla pastorizia.

Parecchi imperatori si curano solamente di arrivare a disporre del denaro di cui hanno bisogno e, di conseguenza, imperversa il fiscalismo, la rapacità degli esattori non ha limiti, si ricorre a qualsiasi strumento pur di riscuotere le imposte e, quando il ricavato non basta, si passa al sistema delle contribuzioni in natura e delle requi-

sizioni. C'è anche chi abbandona le città o le campagne, chi ripara presso i barbari, chi s'infligge la morte, pur di sottrarsi alle spietate durezze fiscali. Gli imperatori che perseguono una politica ispirata alla grandezza, come Marco Aurelio, lasciano vuote le casse dello Stato, e costringono i successori a fare le maggiori economie. L'amministrazione della giustizia si corrompe: i ricchi possono comprare l'assoluzione versando somme ingentissime; i poveri sono irrimediabilmente condannati. Quando Giuliano arriva nelle Gallie, si rende conto che la carestia le ha private di ogni forza; abbassa le imposte, ma il suo esempio non trova seguito. Se le tassazioni regolari non bastano si ricorre alle «liturgie», vale a dire a oneri pubblici, che richiedono un lavoro coatto, si rendono i ricchi responsabili anche per i poveri. Si impedisce ogni emigrazione dall'Italia, si obbligano i senatori a investire in loco i loro capitali, s'istituiscono corporazioni di arti e di mestieri, e un po' alla volta si legano gli artigiani ai loro mestieri, gli agricoltori alla terra. Lo Stato non rifugge nemmeno dal peggiorare le monete; delle varie specie di monete quella d'argento è la più importante e la più usata; ebbene sin dal tempo di Nerone all'argento si aggiunge in maniera sempre crescente del rame (molti secoli prima in maniera analoga si era comportata Atene, quando le cose si erano per lei messe male nella guerra contro Sparta). In certo modo ci si è costretti, perché all'esaurimento delle terre si accompagna quello delle miniere. Il magnifico sistema viario creato da Roma è lasciato cadere in rovina; ciò è da considerare però piuttosto un effetto che una causa della decadenza complessiva dell'impero; in un'epoca di disgregazione economica non giova disporre di una rete di strade dall'eccezionale prestanza.

Il processo verso il peggio non ha soste: nell'impero romano al tramonto dall'economia monetaria si passa all'economia naturale, dall'economia di scambio all'economia senza scambio. Lo spopolamento e il declino dell'agricoltura costringe a ricorrere sempre maggiormente ai barbari, i quali, come occupano, con il consenso degli imperatori, ampi territori romani, così ottengono di aprire degli empori per il commercio. Viene il tempo in cui i barbari diventano anche consoli, o almeno ottengono il diritto delle insegne consolari. Questa penetrazione pacifica, permessa e talvolta sollecitata dagli stessi imperatori, che impiegano i barbari al di qua del *limes* romano non soltanto come lavoratori ma anche come soldati e ufficiali per combattere le tribù barbariche, che premono sulla romanità, va tenuta distinta da quelle che si denominano le «invasioni barbariche». Quando la *Constitutio Antoniana*, il decreto di Caracalla, rende tutti cittadini romani, nessuno si sente più veramente tale, la cosa non ha più nessuna importanza politica, non ha più nessun valore sociale. Intanto, le varie nazionalità unite nell'impero risollevano la testa e riscoprono la loro individualità e non c'è sintomo di dissoluzione più pericoloso di questo. Infatti, ogni impero sorge con la subordinazione della molteplicità all'unità, la quale ha i suoi pregi e la sua dignità, ma anche la molteplicità ha i propri diritti da far valere e li riafferma con tanto maggior vigore quanto più a lungo ed energicamente è stata compressa[18].

[18] I mali interni erano tanti, da non lasciare speranza di salvezza. «Anche, se in un solo istante, tutti i Barbari fossero periti, la loro totale distruzione non sarebbe bastata per ristabilire l'impero d'Occidente», dice Gibbon, *op. cit.*, vol. I, tomo II, p. 345.

Sin qui si sono menzionate alcune delle manifestazioni della decadenza politica dell'impero romano ma non si è fatta ancora parola del problema più delicato, di quello della successione nella massima carica politica: quella dell'imperatore, problema che a Roma non viene mai risolto, nonostante tutta la sapienza giuridica dei Romani, con regole precise e universalmente accettate. Non si ha il coraggio di chiedere la monarchia ereditaria, che garantisce la stabilità, l'immutabilità dell'assetto politico dello Stato, ossia il massimo valore della vita umana associata. Ciò che si ha nelle monarchie assolute ereditarie, delle quali sono esempi insigni nell'Europa moderna quella inglese dei Tudor e quella francese dei Borboni (le quali sono assolute più di nome che di fatto, perché i poteri del sovrano sono infrenati e limitati dalla religione e dal costume) non ha attuazione a Roma. D'altro lato, il Senato si guarda dal rivendicare il diritto di eleggere l'imperatore. Si riconosce universalmente che non si può ritornare alla repubblica, perché ciò equivarrebbe a rinnovare le guerre civili, e si ammette *obtorto collo* che un imperatore è necessario, ma dev'essere un personaggio gradito al Senato, deferente verso i suoi consigli e rispettoso dei suoi privilegi. La cosa migliore è che l'imperatore in carica scelga il suo successore secondo i *desiderata* del Senato, che lo adotti come figlio, fermo restando che spetterà ai senatori conferirgli al momento opportuno le prerogative costituzionali. Ed invero, la trasmissione dell'impero di padre in figlio sembra inaccettabile, perché rimette il sommo potere all'accidentalità della nascita, che dà individui dalle qualità più diverse, laddove il procedimento dell'adozione può tener conto delle doti del carattere, dell'eminenza dell'ingegno, delle prove fornite di amor patrio, in breve, indirizzarsi al migliore[19]. Si scorge subito che questa è una situazione poco chiara, non ben definita, fluida; né successione ereditaria né elezione, ma scelta conforme ai desideri del Senato, i quali possono essere diversi, anziché unanimi, mutare, invece di rimanere costanti; in questa maniera all'accidentalità della nascita si sostituisce quella degli umori senatoriali.

Un imperatore, per governare con sicurezza, ha bisogno che siano adempiute due condizioni, di cui l'una è di essere bene accetto da parte del Senato, e l'altra è di poter contare sulla fedeltà dell'esercito. L'età degli Antonini è fortunata e felice, e annovera da Traiano a Adriano, a Antonino Pio a Marco Aurelio una serie di sovrani così eccellenti da avere pochi termini di confronto nella storia. Ciò è facilitato dal fatto che da Nerva a Antonino Pio nessun imperatore lascia figli maschi, la scelta ha luogo nell'ambito del Senato e cade su persone accette all'ordine senatorio. Più aleatoria è la fedeltà all'imperatore dell'esercito, anche perché esso tende a dividersi in gruppi regionali (l'esercito di Britannia, del Reno, delle province danubiane, d'Oriente)[20]. Le cose mutano nel III secolo, e dalla morte di Alessandro Severo al-

[19] Tacito fa dire a Galba, nell'annunciare l'adozione di Pisone, che Augusto scelse il successore in famiglia, ma che lui lo sceglie nello Stato (*Hist.*, I, 15, 2) – Idee analoghe sono espresse da Plinio nel *Panegirico di Traiano*, che inneggia al principe di recente scelto da Nerva, che a sua volta sceglierà chi per virtù è simile agli dei, e non affiderà il popolo, gli eserciti, le province, gli alleati, ad un frutto del grembo della consorte: chi si accinge a comandare a tutti deve essere scelto tra tutti (VIII, 5-6).

[20] Cfr. A.H.M. Jones, *Il tardo impero romano*, trad. it. E. Petretti, Milano, 1973, vol. I, p. 24 e pp. 42-43.

l'assunzione al trono di Diocleziano si annoverano una ventina di imperatori legittimi e uno stuolo di usurpatori; in qualche momento anche parecchi imperatori si contendono il potere. Ci sono imperatori nominati dall'esercito e talvolta dai pretoriani, che li acclamano e dopo poco tempo li uccidono; non si tratta di individui dappoco, ma di persone di valore, a cui è noto il pericolo a cui si espongono, ma che l'accettano perché sanno a quali minacce è esposto lo Stato. Nemmeno l'instaurazione della tetrarchia risolve le difficoltà istituzionali, perché nonostante l'ingegnoso sistema di precauzioni che prevede, incontra uomini che non sono disposti a sacrificare i loro diritti a un regime di successione interamente artificiale. Il prezzo pagato dal mondo romano è una crisi di diciassette anni, in cui tornano i tristi giorni del secolo precedente. Il principato ha un'evoluzione costituzionale di tre secoli in cui passa da regime personale moderato a pura e schietta monarchia. Roma conosce tutte le forme di governo dell'antichità, con una lacuna: la democrazia, e un'aggiunta: il regime assoluto fondato sul potere militare. Le carenze sono notevoli, perché mancano i servizi amministrativi, l'insegnamento primario e secondario è completamente ignorato, gli affari esteri sono affidati interamente all'imperatore e al suo consiglio, al pari dell'agricoltura, dei lavori pubblici, del lavoro, dell'istruzione superiore[21].

Quali siano le conseguenze di questi difetti della macchina amministrativa, dell'eccesso del dispotismo, della tirannide della burocrazia, di un imperatore che è un autocrate dai piedi d'argilla, spesso incerto sul suo trono, è mostrato dagli storici del tardo impero, tra i quali ha una posizione di spicco Ammiano Marcellino[22].

[21] Cfr. L. Homo, *Les institutions politiques romaines*, Paris, 1950, pp. 438-452.

[22] Nel quadro tracciato da Ammiano si susseguono episodi di crudeltà disumana, di tradimenti veri e di tradimenti simulati per meglio ingannare, ci sono Cesari a cui vengono tolti i mezzi di difendersi mentre sono blanditi con parole carezzevoli e quindi trucidati senza pietà. Domina la scena il conflitto tra Costanzo Augusto e Giuliano, e tanto questo secondo è elogiato, quanto quel primo è raffigurato come un despota che supera Caligola, Domiziano e Commodo. In effetti, nemmeno a Costanzo mancano delle qualità: conduce una vita moderata, è dedito agli studi liberali, fa di tutto per risparmiare la vita dei soldati, distribuisce le cariche guardando al merito di chi vi aspira; soltanto, diventa feroce quando sospetta che qualcuno macchini di essere acclamato imperatore: in questo caso mostra un odio implacabile nei confronti della giustizia. Del resto, in quest'epoca sono le legioni che acclamano questo o quel condottiero imperatore e occorre premunirsi. Così accade anche a Giuliano; sono i soldati, i cittadini della Gallia, i burocrati locali che gridano: «Giuliano Augusto». Sono quegli stessi soldati che, quando si diffondono voci della morte dell'imperatore, sono presi dal terrore, corrono con le spade sguainate, occupano il palazzo, da cui le guardie e i tribuni fuggono per il timore di essere ammazzati. Sebbene Costanzo esorti Giuliano ad accontentarsi del titolo di Cesare, Giuliano muove contro di lui e soltanto la morte di Costanzo, annunciata da visioni terrificanti, evita una rinnovata guerra civile, nonostante che i barbari premano sia dal Settentrione che dall'Oriente. Quando è imperatore Valentiniano, sono le centurie, i manipoli, le coorti in massa a reclamare che si faccia subito un secondo imperatore. Valentiniano prima rimprovera come sediziosi i soldati, ma poi non esita, egli stesso, consenziente l'esercito, a proclamare Augusto il fratello Valente, tribuno addetto alle stalle. Scomparso anche Valentiniano, i prodigi che annunciano la morte di Valente e una disastrosa sconfitta, inducono Ammiano a parlare dell'imminente rovina del mondo romano («*orbis romani pernicies*»). Ci sarebbe, invero, qualcuno atto a ricoprire la carica, ma costui viene allontanato «*in ipsa vertigine pereuntium rerum*» (XXXI, 4, 6; 10, 22).

5. *I principali tipi di interpretazioni della fine del mondo antico*

Gli storici moderni, che considerano, come fa Gibbon, la caduta dell'impero romano la scena più terribile delle vicende dell'umanità, o che ritengono, come fa Beloch, il crollo del mondo antico il più importante problema della storia universale, cercano di stabilire le cause di un evento tanto grandioso. Tutti riconoscono che le cause sono molteplici, ma le distinguono e le graduano ampiamente secondo il diverso rilievo che accordano loro, differenziandole in principali e decisive e in secondarie e accidentali.

Per Gibbon, tra le varie cause del declino e della caduta dell'impero romano due emergono su tutte, e sono l'ascesa e l'affermazione del cristianesimo, e le invasioni e le occupazioni dei barbari. Lasciando per il momento in disparte la seconda causa, che, per essere compresa, ha bisogno di un lungo esame preliminare, è da dire che l'avvento del cristianesimo arreca la distinzione, completamente ignota all'antichità, tra Chiesa e Stato, laicato e sacerdozio (a Roma non si ammette che tra gli uomini e gli dei ci sia bisogno del sacerdote come intermediario; nella religione pubblica, s'intende, giacché le religioni dei misteri si comportano diversamente), e in siffatta distinzione si racchiude in germe l'opera di dissoluzione che la religione cristiana compie dell'impero. I cristiani formano una società separata che combatte la religione dominante e crea un certo numero di ministri, che, oltre a presiedere alle funzioni spirituali, s'incaricano di attendere alla direzione temporale della comunità. È vero che, nella prima età del cristianesimo, si tiene in grande conto la perfetta uguaglianza, ma ciò che va bene per dei piccoli gruppi, non si confà ad un'estesa società e, di conseguenza, la religione cristiana introduce, oltre i preti, i vescovi, ai quali è riconosciuto non soltanto un primato di onore, bensì anche un primato di giurisdizione. Poiché i cristiani vivono il più possibile separati dai pagani, si costituisce così uno Stato cristiano entro lo Stato pagano, che prefigura la medioevale *res publica christiana*. Quando gli imperatori si convertono al cristianesimo, di cui fanno presto la religione ufficiale, questo Stato nello Stato viene in certo qual modo meno, ma allora si diffondono le eresie, tra cui un grande spicco ha l'arianesimo, e gli imperatori intervengono con tutto il peso della loro autorità a difendere la fede ortodossa. Intanto si diffonde dovunque il monachesimo, gli anacoreti adottano abitudini strane, ripugnanti. Alcuni si caricano di catene e di croci; altri si coprono con i soli capelli, che lasciano crescere sino ai piedi; altri abitano in tane d'animali; c'è chi, per penitenza, sta trent'anni sopra una colonna; questa gente compie i più stupefacenti miracoli, tanto da superare la fama degli apostoli e dei martiri. Manifestamente il mondo è mutato[23].

Poiché un principio generale di Montesquieu è che occorre non mutare la religione accolta da un popolo e in esso diventata vita vissuta, è certo che egli implicitamente non può non dare un giudizio negativo della sostituzione del cristianesimo

[23] «Se fosse possibile misurare – conclude Gibbon – l'intervallo tra gli scritti filosofici di Cicerone e la leggenda di Theodoret, tra il carattere di Catone e quello di S. Simone Stilita, apprezzeremmo forse il rivolgimento subito dall'Impero Romano in un periodo di cinquecento anni» (*Op. cit.*, vol. III, tomo I, p. 70).

al paganesimo effettuata dai successori di Costantino. D'altra parte, Montesquieu sottolinea l'importanza che i Romani attribuiscono alla religione, affermando che c'è questa differenza tra i legislatori romani e quelli degli altri popoli, che i primi fecero la religione per lo Stato, mentre i secondi fecero lo Stato per la religione. Qual è, in fin dei conti, la vera divinità dei Romani? È il genio dello Stato medesimo[24]. Ciò nonostante, la decadenza dell'impero romano, per Montesquieu, è da ricondurre non al mutamento della religione, bensì al fatto che l'estensione dei domini di Roma comporta l'accettazione di popoli di costumanze diverse, l'accoglimento di imperatori che vengono da luoghi differenti, l'immissione negli eserciti di un gran numero di truppe ausiliarie a danno di quelle nazionali. I Romani non volevano dapprima che pochi ausiliari, si guardavano bene dal sottomettere popoli bellicosi, da cui sarebbero facilmente derivati sudditi pronti a insorgere, facevan di tutto per riservarsi la conoscenza dell'arte militare e di vietarne l'apprendimento ai vicini. L'impero romano si forma non soltanto con l'arte della guerra, ma anche con la prudenza, la saggezza, la costumanza. Sotto gli imperatori queste virtù un po' alla volta scompaiono. Finché i Romani conservano il valore militare, l'impero riesce a mantenersi, quantunque ogni imperatore porti a Roma qualcosa dal suo paese o per le maniere o per i costumi o per il culto, ciò che dirompe l'unità del sentire su cui si regge lo Stato. Ci sono anche degli imperatori che cercano di trattenere i popoli che minacciano d'invadere l'impero, versando loro del denaro. Questo divisamento è il peggiore di tutti ed è il preannuncio della finale rovina[25].

Al novero delle interpretazioni costituzionali del tracollo dell'impero romano appartiene la spiegazione della rovina del potere imperiale proposta da G. Ferrero, il quale chiama in causa la fine del potere di legittimazione del Senato, che ha luogo con Settimio Severo, e che, dopo l'uccisione di Alessandro Severo, è seguita da un'interminabile serie di guerre civili e di guerre esterne, in cui va a fondo la civiltà antica. Per oltre due secoli il vincolo di continuità tra l'impero e la repubblica è rappresentato dal Senato, il quale conferisce al principe i suoi poteri costituzionali. L'elezione dell'imperatore da parte dei comizi del popolo romano era una semplice finzione, che si manteneva in essere in omaggio alla tradizione, era una mera prova di facciata dello spirito conservatore dei Romani. Da Nerva a Marco Aurelio prevale

[24] *Dissertation sur la politique des Romains dans la religion*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 81, p. 92. Queste asserzioni, a prenderle alla lettera, sono difettose, giacché, distinguendosi necessariamente la politica dalla religione, è impossibile che lo Stato, il quale è l'oggetto della politica, valga come la divinità, la quale è l'oggetto della religione. È però evidente che si tratta di affermazioni che non vogliono essere letteralmente intese; esse hanno per scopo di esprimere lo straordinario attaccamento che i Romani hanno per lo Stato, che è sempre in cima ai loro pensieri. Montesquieu non esita a immettere una convinzione propria dell'illuminismo in un contesto a questo completamente estraneo, soggiungendo che i Romani non si preoccupano minimamente della confusione che producono nella loro mitologia col fare del genio dello Stato la loro divinità, giacché «la credulità dei popoli, che è sempre superiore al ridicolo e alla stravaganza, pone rimedio a tutto». Si tratta comunque di un'intrusione limitata e senza effetti.

[25] «La pace – osserva Montesquieu – non si può comprare, perché chi l'ha venduta è ancora maggiormente in grado di farla comprare un'altra volta» (*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, cit., p. 71).

un sistema misto, che ha nel Senato il termine di mediazione, il quale fa sì che l'impero non possa essere definito né una monarchia assoluta né una repubblica. La vecchia aristocrazia era ormai impotente, come provano i disordini e i torbidi che agitano l'impero sino a Vespasiano. Ma questo principe fa l'innesto riparatore accordando il peso ad un'aristocrazia nuova, che si è formata nelle province, e che soltanto l'opera demolitrice del tempo disgrega lentamente. All'inizio del III secolo la civiltà antica è ancora integra sia in Italia che nel resto dell'Europa romanizzata, come anche in Africa e in Asia. Cinquant'anni dopo è la rovina: la classe dirigente è disintegrata, l'impero è spopolato e impoverito, il male che non fanno le guerre, è prodotto dall'imperversare delle carestie e delle pestilenze, le migliori espressioni della cultura greco-romana vengono meno. Bisogna chiedersi quale sia la causa prima di questo cangiamento epocale. Settimio Severo è il primo monarca assoluto, che ha il coraggio di farsi chiamare ufficialmente *dominus*, e che amministra la giustizia nel suo palazzo, infliggendo all'autorità del Senato un colpo da cui non può più riprendersi. Non Giulio Cesare, come si suole reputare, ma Settimio Severo è l'autore della grande rivoluzione che trasforma sin dalle fondamenta lo Stato romano. Ed infatti, dopo la morte di Settimio Severo, a scegliere il capo supremo sono le legioni, le quali si comportano arbitrariamente, seguendo l'ispirazione del momento, così che proclamano imperatori e poco dopo li uccidono, e gli eserciti diversamente dislocati eleggono parecchi imperatori alla volta, che con le loro lotte portano alla rovina, insieme all'edificio dello Stato, l'intera civiltà antica. A torto si adducono come cause della fine del mondo greco-romano le invasioni barbariche, l'affermazione del cristianesimo, la preponderanza delle classi inferiori e delle popolazioni semi-barbare o barbare. Tutte queste spiegazioni adducono eventi reali, ma che hanno bisogno a loro volta di essere spiegati, dovendosi chiarire perché mai le invasioni hanno luogo e i popoli che le intraprendono non vengono respinti, perché mai il cristianesimo può dettare all'impero le sue dottrine e imporgli le sue istituzioni, invece di essere o annientato o assimilato, perché mai i ceti inferiori e le genti barbare non vengono tenute al loro posto, anziché ottenere la prevalenza nello Stato. Gli storici hanno torto se non si pongono tali quesiti e non risalgono alla causa prima degli avvenimenti del tardo impero, che è nell'esautorazione del Senato, il quale suole essere riguardato come un relitto del passato e invece è, sino all'inizio del III secolo, una struttura essenziale dell'impero[26].

L'interpretazione costituzionale della rovina dell'impero romano e della fine della civiltà ellenistica proposta da Ferrero e da altri storici di orientamento affine non ha avuto molta fortuna, perché gli studi più recenti hanno mostrato che anche nel tardo impero il Senato continua ad avere una sua funzione politica e come i membri che lo compongono seguitano ad esercitare un'influenza notevole nella vita della società. Lungi dall'essere completamente esautorato, il Senato partecipa ancora

[26] Questi assunti sono svolti da Ferrero ne *La rovina della civiltà antica*, pref. D. Settembrini, trad. it. L. Ferrero, Milano, 1950. Essi presentano una certa analogia con le tesi di Ortega y Gasset, il quale fa ricorso all'infelice legge costituzionale esistente a Roma, per rendere conto della fine della repubblica e del passaggio all'impero.

all'elaborazione delle leggi e alla nomina dell'imperatore[27].

Le interpretazioni della decadenza e della fine della civiltà antica possono articolarsi in parecchie classi, perché ci sono quelle che accordano la prevalenza ai fattori economici della crisi; quelle che chiamano in causa il declino razziale, e, di conseguenza, sono di tipo biologico; e quelle che attribuiscono il peso maggiore al trionfo del cristianesimo (soltanto per menzionare le più importanti, giacché, oltre di esse, ce ne sono altre, di minore rilevanza, che non si lasciano ricondurre a nessuna delle varietà menzionate).

Rostovzev respinge risolutamente la spiegazione economica del declino del mondo antico, ricordando come in esso si abbiano parecchi cicli evolutivi, nei quali si alternano periodi di grande sviluppo e di diffusa ricchezza e periodi di regresso, in cui si ritorna a un'agricoltura e a un sistema di produzione di utensili più primitivi. Naturalmente anche Rostovzev riconosce il peso che le vicende economiche negative hanno nel determinare la crisi della civiltà ellenistica, ma, poiché questa vede anche un fiorente sviluppo del capitalismo, esse non possono essere elevate al rango di fattore principale della rovina di un intero modo di vita. La chiave di volta della spiegazione va cercata altrove, e cioè nel fatto che, dopo il II secolo, le città non sono più capaci di assorbire le masse della popolazione rurale e d'incivilirle, ma avviene il processo contrario, è la barbarie della gente di campagna che inghiotte la popolazione urbana. Accade così che nel popolo s'impone una nuova mentalità, quella tipica delle classi inferiori, che si regge interamente sulla religione, e più che indifferente è dichiaratamente ostile alle conquiste intellettuali, verso le quali ostenta un aperto disprezzo. Rostovzev ricorda come Augusto abbia grande cura di segnare nella maniera più netta le linee di separazione tra le diverse classi: la classe senatoria fornisce allo Stato i componenti del Consiglio supremo, i magistrati dell'Urbe, i governatori di gran parte delle province, i condottieri dell'esercito cittadino; la classe equestre dà i giurati dei tribunali di Roma, alcuni governatori provinciali, i comandanti della flotta e gli ufficiali delle forze ausiliarie, nonché i funzionari addetti al servizio personale dell'imperatore; le città italiche provvedono i soldati per la guardia pretoriana e per le regioni; i liberti procurano i marinai per la flotta. Il processo di urbanizzazione dell'impero prosegue sotto i successori di Augusto, giacché i provinciali sono attratti dal più elevato tenore di vita delle città, sui cui abitanti gli imperatori appoggiano di preferenza il loro potere. Il periodo migliore è quello dei Flavi e quello degli Antonini, in cui gran parte dell'Europa, dell'Asia e dell'Africa ha un'elevata civiltà, le città sia grandi, sia piccole, consentono un tenore di vita comodo e agiato. Ma successivamente l'andamento delle cose s'inverte, la penisola si spopola, l'agricoltura italica declina, e per colmare i vuoti si fanno venire popolazioni dalle province e si accolgono gli stessi barbari. L'antagonismo tra la città e la

[27] A.H.M. Jones prova come l'ordine senatorio fosse formato da personaggi influenti, protettori delle loro città natali e patroni di molte comunità provinciali. Il Senato conserva pur sempre qualcosa del suo prestigio tradizionale. Un imperatore, che non gode dell'appoggio del Senato – e insieme di quello dell'esercito – è destinato ad avere vita difficile. L'elenco degli imperatori «buoni» o «cattivi», a noi pervenuto, è costituito dalla lista degli imperatori che godono o non godono del favore del Senato. Cfr. *Il tardo impero romano*, trad. it. cit., vol. I, p. 24.

campagna è la principale forza motrice della rivoluzione che vede dileguare la classe media, i cittadini più accorti e più industriosi, che vengono a mano a mano sostituiti dalle plebi campagnole. L'esercito, su cui soltanto gli imperatori possono far leva per impedire lo sfacelo totale dello Stato, composto com'è sempre maggiormente da barbari o comunque da individui scarsamente civilizzati, è il massimo elemento del livellamento generale della società. Rostovzev si chiede cosa sarebbe successo se gli imperatori romani avessero compiuto ogni sforzo per estendere la civiltà dalle classi elevate alle grandi masse, e se in tal caso la rovina sarebbe stata evitata. Il dubbio è che la civiltà non possa estendersi alle classi inferiori senza degradarsi[28].

Alcuni fattori della crisi dell'impero romano, quali la diminuzione della produzione, lo sperpero della ricchezza, l'esosità del fiscalismo, la burocratizzazione, la distruzione dei capitali mobiliari, il rapido deprezzamento della moneta e l'ancor più rapido aumento dei prezzi, l'esaurimento del suolo, la difficoltà dei trasporti pubblici ognora più onerosi, bene attestati dagli storici antichi, sono ovviamente accolti anche dagli studiosi moderni, al pari dei provvedimenti che gli imperatori prendono contro di essi, nella maggior parte dei casi o invano o con risultati momentanei. Ma essi sono ingredienti particolari di una rovina totale, che richiede principi generali di spiegazione, e non fatti di portata limitata.

Rimangono, al punto a cui siamo pervenuti, soltanto due interpretazioni della fine della civiltà ellenistica che rispondano ai requisiti richiesti: quella razziale e quella religiosa. Ma l'esame della spiegazione razziale richiede un'ampia trattazione del concetto di razza, che è moderno, tanto è vero che né la lingua greca né quella latina posseggono la parola. ἔθνος vuol dire *etnia*, e una cosa è l'etnia e un'altra la razza; γένος significa *stirpe* e non c'è confusione peggiore di quella che scambia la razza con la stirpe; γονή designa la *nazionalità* la quale è cosa tanto differente dalla razza da non porgere nemmeno l'adito a equivoci e a fraintendimenti. Presumibilmente in latino è anche peggio, essendo evidente che né *gens*, né *semen*, né *genus*

Occorre però stabilire qual è, negli ultimi secoli dell'impero, la qualità morale dei senatori, che è l'elemento decisivo. Per V. Duruy, il Senato rimane a lungo composto da uomini di valore; è la dignità imperiale che passa spesso a uomini di grossolana barbarie, tra cui sono Siriaci marci di lussuria e un Goto figlio di un ladrone arabo. Cfr. *Histoire des Romains*, tomo VII, Paris, 1885, p. 534.

Come dice Platone, ci sono reggimenti politici in cui i governanti sono fatti della stessa pasta umana dei governati, e in essi è indifferente che si trovi di volta in volta ad esercitare il potere. Cfr. *Resp.*, 562d.

[28] Cfr. *Storia economica e sociale dell'impero romano*, trad. it. cit., pp. 43-86 e pp. 588-619. L'interrogativo e il dubbio che una civiltà possa essere estesa senza che sia prima diluita e dopo dissolta tornano in Rostovzev insistentemente anche nella *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, intr. A. Momigliano, trad. it. M. Liberanome e G. Sanna, Firenze, 1966-1980. – Bisogna rispondere che una civiltà, in ciò che ha di più profondo è incomunicabile; che di tanto si diffonde, di altrettanto s'impoverisce nel suo contenuto. Il rapporto inverso della qualità e della quantità è una legge che non ammette eccezioni di sorta. Essa suona: o buoni, ma pochi, o molti, ma cattivi (o almeno, mediocri). Un'arguta variante di questa legge – che nella formulazione testé enunciata vale per la società, come in un differente assetto appartiene alla fisica, di cui è un principio fondamentale –, è data dall'estensione a tutto il mondo umano della legge di Gresham: «La moneta cattiva caccia la buona» (*quod, etsi saepe dictum est, dicendum est tamen saepius*).

fanno alla bisogna. Occorre quindi esaminare prima le concezioni moderne della razza, e poi considerare come si è cercato di applicarle agli eventi conclusivi del mondo antico, e se quest'ultimo compito si può sbrigare rapidamente, quel primo esige un'ampia analisi. Ovviamente, la questione della razza viene in discussione, per la fine della civiltà antica, soprattutto in rapporto alle invasioni barbariche. È sul fondamento di un concetto scientificamente elaborato, e non sulla base di una vaga nozione popolarmente diffusa, che è da stabilire quali popolazioni barbariche siano della stessa razza dei Romani e quali ne differiscano, e quali effetti abbia avuto l'occupazione delle terre romane da parte delle prime e da parte delle seconde. Ancora più difficile è determinare l'estensione, la portata e le conseguenze degli incroci e delle mescolanze tra i Romani e i barbari (includendo in questo caso tra di essi anche i *dediticii*, i *gentiles*, i *laeti*, i *foederati*, le *gentes externae*). C'è da chiedersi, infine, se sia fondata la contrapposizione, tracciata da de Maistre, tra il *barbaro* e il *selvaggio*, la quale ha forse molto da insegnare. Per de Maistre, il barbaro è rozzo, ma è forte, gagliardo, in lui il germe della vita è fecondato, ha bisogno di circostanze opportune per svilupparsi, deve essere ripulito e coltivato per diventare un sostegno della civiltà, un suo strenuo e coraggioso difensore. Invece, il selvaggio è un individuo distaccato dall'albero della civiltà, un essere degradato alla cui origine può stare soltanto un grande crimine, una prevaricazione, un peccato originale, di cui egli è, per così dire, la prova sperimentale[29].

Per proporre correttamente il problema dei rapporti tra il cristianesimo e la civiltà antica, occorre stabilire se la religione cristiana – e più estesamente, la civiltà cristiana, o cristianità, di cui la religione è soltanto un aspetto, quantunque sia quello fondamentale – poggi oppure no su un sentire diverso da quello greco-romano, il quale, come ci è noto, è caratterizzato dalla netta distinzione della sensazione e dell'immaginazione e, di conseguenza, è un *sentire sveglio*. Qualora questo problema

[29] Il ritratto che ne compie de Maistre, è tremendo nella sua radicalità: «Una mano terribile pesa su queste razze degradate e cancella in esse i due caratteri che rivelano la nostra grandezza: la previdenza e la perfettibilità. Per raccogliere un frutto il selvaggio taglia l'albero; stacca dal giogo il bue che i missionari gli hanno affidato e lo fa cuocere sulla legna dell'aratro. Da tre secoli ci sta osservando, ma senza il minimo desiderio di ricevere qualcosa da noi, se non la polvere da sparo per uccidere i suoi simili e l'acquavite per uccidere se stesso; e non ha neppure immaginato di fabbricarsi queste due cose: fa affidamento sulla nostra avarizia, che certo non gli mancherà mai. Come le sostanze più abbiette e più ributtanti possono subire sempre una ulteriore degradazione, così i vizi naturali dell'umanità nel selvaggio sono ancora più degenerati. È ladro, è crudele, è dissoluto, ma lo è in maniera diversa da noi. Per essere criminali noi dobbiamo vincere la nostra natura: il selvaggio la segue, sente il bisogno del delitto, non ne ha il rimorso. Mentre il figlio uccide il padre per evitargli i fastidi della vecchiaia, la moglie distrugge nel proprio seno il frutto dei suoi barbari amori, per sottrarsi alle fatiche dell'allattamento. Il selvaggio strappa la capigliatura sanguinolenta del nemico ancora vivo; lo squarta, lo arrostisce e lo divora cantando; se s'impossessa dei nostri liquori forti, beve fino all'ubriachezza, fino alla febbre, fino alla morte, privo sia della ragione che governa l'uomo con la paura sia dell'istinto che frena l'animale con il disgusto» (*Le serate di Pietroburgo*, trad. it. L Fenoglio e A. Rosso Cattabiani, Milano, 1971, pp. 83-84). – L'impero romano si trova di fronte i barbari, non i selvaggi, e ciò rende ragione dello svolgimento della storia successiva alla fine del mondo antico. – C'è da domandarsi se, oltre la degradazione derivata al selvaggio dal peccato originale e quindi tale che risale ai primordi del genere umano, non possa esserci una degenerazione terminale, che conduce dall'umanità alla bestialità.

riceva una risposta affermativa, bisogna comprovare – sebbene ciò sembri andare da sé – che il centro della cristianità è la religione, essendosi ormai al corrente che quello della civiltà antica è la politica. Stabiliti questi due punti, ne viene che la cristianità è un'intuizione del mondo, come lo è l'ellenismo. Questi temi saranno considerati più oltre; invece, conviene illustrare subito la distinzione introdotta tra cristianesimo e cristianità. Sul cristianesimo non pronunciamo parola, poiché richiederebbe un'apposita trattazione dalla mole sterminata definire quale religione sia quella che riceve la denominazione di cristiana. Ma, com'è naturale, il cristianesimo interessa il nostro tema unicamente in quanto, da una parte, è un elemento della decadenza della civiltà antica, e dall'altra, sta in complessi rapporti con la civiltà moderna, che saranno chiariti nel luogo più opportuno. Questo limitato interesse che ha, per noi, il cristianesimo, non ci esime, bensì ci impone, di caratterizzare il suo sentire, perché soltanto una tale caratterizzazione consente di intendere il rapporto in cui esso sta sia con l'antichità, sia con la modernità. Sulla cristianità ci restringiamo a segnalare che è più estesa del cristianesimo, giacché contiene in sé, oltre la religione, la morale, il diritto, la politica, la scienza della natura, l'arte, ossia tutte le attività della coscienza, com'è proprio di ogni civiltà.

Il contrasto in cui il cristianesimo sta con la romanità è comunemente ammesso, al pari del fatto che la religione cristiana è uno degli elementi che dissolvono l'impero dei Cesari. Si tratta di accertare quali siano precisamente le ragioni del contrasto e dove esso esattamente risieda, come anche di assodare quale ruolo abbia determinatamente il cristianesimo nel condurre alla fine l'impero e con esso l'intera civiltà greco-romana[30].

[30] La teoria dei fattori fa qui valere i suoi diritti, ed essa ha il duplice compito di non effettuare omissioni nella loro considerazione e di accordare a ciascuno di essi la sua portata. Tale teoria ha tanta forza e tanta verità da imporsi anche a Hegel, il quale accoglie una pluralità di cause per rendere ragione della caduta dell'impero romano. Una prima causa è costituita dal declino interno dell'impero, il quale reca in sé il germe della propria rovina, che è dovuta soprattutto alla prevalenza presa dai principi dell'interesse e del piacere personale. Un'altra causa è formata dalle invasioni dei barbari, che giungono dal Settentrione e dall'Oriente e che recano con sé i fermenti di una nuova civiltà. Ma la causa di maggior portata è l'avvento del cristianesimo, il quale, essendo il principio di un mondo nuovo, non può trovare nel mondo vecchio un luogo a sé adatto e deve provvedere a procacciarsene uno diverso. Per meglio dire, il cristianesimo ha bisogno di altri popoli, tra i quali soltanto può esplicare le proprie virtualità, dando origine alla civiltà moderna. Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, pp. 380-406.

V.

LE MIGRAZIONI DEI POPOLI, L'INVASIONE DELL'IMPERO, L'AVVENTO DEL CRISTIANESIMO

1. *Le razze e le vicende della civiltà*

La rassegna delle concezioni della razza, indispensabile per comprendere in tutto il suo significato l'effetto delle migrazioni dei popoli che riguardano l'impero romano, può convenientemente incominciare con l'esame delle teorie sostenute da Joseph Arthur Gobineau, che per la loro sistematicità occupano un posto di rilievo tra quelle comparse nell'Ottocento. Il pensiero di Gobineau è dominato completamente dalla convinzione che il crollo delle civiltà è necessario, e che non c'è modo alcuno in cui una qualsiasi civiltà possa evitare la fine. Si assiste con ammirazione alla nascita e alla formazione dei popoli, si è colpiti dai successi, dalle conquiste, dai trionfi delle società, ma si è costretti ad ammettere che non c'è individuo, non c'è Stato, non c'è società, non c'è civiltà, che non vada inevitabilmente incontro al declino e alla morte. Il mondo con il suo terrificante silenzio ci addita le macerie delle civiltà che hanno preceduto la nostra, la quale è destinata a subire il loro medesimo esito. Il fatto è che ogni agglomerato umano contrae, nel momento medesimo in cui si forma, nascosto tra gli elementi della sua vita, il principio che lo conduce alla morte. Quel che ci rattrista non è però la morte della nostra civiltà; anche la degradazione che attende i nostri successori può lasciarci indifferenti; ma proviamo con orrore che le mani del destino sono già posate su di noi.

Abbiamo incontrato la tesi dell'ineluttabilità della fine degli individui e dei popoli basata sul fondamento metafisico della necessaria correlatività della nascita e della morte; in Gobineau non si trova niente di simile, il suo procedimento è osservativo, egli guarda a quanto è accaduto – senza eccezione alcuna – in passato, e ne ricava delle conclusioni per il presente e per l'avvenire. Demiurgo degli eventi è la razza, nel senso che ci sono soltanto alcune razze capaci di creare civiltà elevate; capacità che perdono, allorché s'incrociano con razze che di tale potere sono prive. Non c'è però teoria, che voglia possedere validità universale, la quale non sia costretta ad abbandonare il terreno dei fatti ed il metodo dell'osservazione, su cui vorrebbe edificarsi, e ad accogliere il procedimento logico, che considera delle ragioni, le uniche che assicurano, insieme con la necessità, l'universalità delle conseguenze. Ciò accade anche a Gobineau, la cui opera ha il pregio della sistematicità, la quale

consente però anche di scorgerne facilmente i difetti. Gobineau adduce diverse possibili cause del crollo delle civiltà, le analizza e le esclude, s'intende, ciascuna nella sua pretesa di valere come causa prima, principio effettivo e decisivo del loro declino e della loro scomparsa, e poi introduce quello che, a suo avviso, è il principio vero: la degenerazione razziale. Il procedimento argomentativo è difettoso, perché dovrebbe precedere una dimostrazione che stabilisse che i principi presi in esame sono tutti quelli esistenti e possibili, e una tale dimostrazione non è addotta. Il tema in esame rende, del resto, manifestamente ineseguibile una dimostrazione del genere, la quale è possibile quando si tratta di questioni generali, in cui le possibilità sono pochissime, e quindi se ne può compiere la rassegna esaurita, certi di non essercene lasciata sfuggire nessuna (questa certezza si ottiene combinando due a due i termini, che debbono però, per così dire, potersi contare sulle dita di una mano). Una siffatta impresa supera ogni capacità, allorché ricorrono questioni particolari, quali sono quelle che si riferiscono alle civiltà, in cui le possibilità sono innumerevoli. La verità è che Gobineau si affida agli esempi, come fa sostenendo che il fanatismo, il lusso, la stessa irreligiosità non comportano inevitabilmente il crollo delle società, e altresì che il comportamento dei governi non influisce sulla longevità dei popoli; ma dagli esempi non si possono ricavare conclusioni inappuntabili. Gobineau, inoltre, discorre ora di «società», ora di «popoli», ora di «schiatte», ora di «razze», quasi che tra queste entità non ci fossero delle radicali differenze; così egli prova di attenersi alla nozione popolare, intuitiva, della razza, per la quale le razze sono gruppi umani che differiscono grandemente per caratteri somatici e psichici; ossia, si basa su una nozione inaffidabile[1].

L'applicazione di queste idee alla Grecia e a Roma prova che l'errore capitale di Gobineau è di misconoscere che ci sono fusioni di popoli fruttuose, positive, che ne elevano il livello, e altre dannose, negative, che l'abbassano[2]. Egli sostiene che c'è una Grecia autoctona ed una Grecia semitica, introducendo una dualità di cui non c'è traccia nei poeti, negli storici, negli oratori, nei filosofi della Grecia classica. La Grecia è ciò che di più grande c'è stato al mondo, e tutto quel che è grande è unitario. Come dice Nietzsche con accento di profonda verità: Hanno dato la cicuta a Socrate, ma nessuno sarà mai per porgere la tazza della cicuta al popolo greco, ai Greci che tengono nelle loro mani le redini della nostra e di qualunque altra civiltà.

[1] Uno dei passi capitali, che provano come sia prescientifica la nozione di razza di Gobineau, è il seguente: «Penso che la parola *degenerato*, quando si applica ad un popolo, deve significare e significa che questo popolo non ha più il valore intrinseco che possedeva in precedenza, perché non ha più nelle vene il medesimo sangue, di cui le mescolanze che si sono succedute hanno grandemente modificato il valore; detto diversamente, anziché con le medesime parole, che non ha conservato la medesima razza dei suoi fondatori» (*Essais sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1933[6], tomo I°, p. 24).

[2] Un esempio di fusione particolarmente felice di popoli è dato dagli abitanti dell'Inghilterra, dove nessuno può da parecchio tempo distinguere né per la lingua, né per la cultura, né per il fisico, né per il morale, gli elementi forniti dai Sassoni e quelli arrecati dai Normanni. Entrambi i popoli esistono soltanto nella storia; ai loro eventi – dalla generalità delle persone pressoché interamente dimenticati – non si ricollega nessuna passione politica né una qualsiasi disputa ideologica. Cfr. A. Thierry, *Histoire de la conquête d'Angleterre par les Normands*, in *Oeuvres*, Bruxelles, 1839, pp. 1-412. – Gobineau sembra conoscere soltanto incroci negativi.

Estremamente negativo è il giudizio che Gobineau arreca di Roma, che non ha niente di suo, che non dà al mondo veruna novità, ma soltanto amalgama quanto altrove si è ritrovato, portandolo per ogni dove. Poiché, come si dice nella logica formale antica, *ex falso sequitur quodlibet*, non occorre meravigliarsi se da premesse inammissibili Gobineau ricava delle conclusioni parzialmente accettabili a proposito delle invasioni barbariche. Il confronto che egli instaura tra i Romani e i barbari è esagerato nel tono, le tinte con cui è ritratto sono troppo forti, le contrapposizioni sono molte volte artefatte, ma, fatte tutte queste riserve, occorre riconoscere che non mancano forse gli elementi di verità: il mondo romano è stanco, ci vogliono energie fresche, ad apportarle provvedono i barbari, soprattutto i Germani[3].

L'antropologia si costituisce come scienza allorché distingue nella maniera più netta i raggruppamenti naturali, a cui appartiene la razza, la quale va riguardata come la continuità di un tipo fisico, che traduce le affinità di sangue, dai raggruppamenti artificiali, quali il popolo, la nazionalità, la lingua, che dipendono unicamente dalla storia, di cui sono il prodotto. Un tratto che differenzia l'antropologia adulta da quella immatura è che questa seconda trae le conclusioni con grande sicumera, mentre la prima non cessa di raccomandare la prudenza, ammonendo di guardarsi dagli innumerevoli errori di ragionamento in cui si può incappare. E il più grande errore, quello che si ripresenta più spesso e maggiormente ingombra la letteratura, è la confusione, che si fa senza tregua nelle comparazioni, tra i caratteri di convergenza e i caratteri di filiazione. È fornire un esempio di cattivo spirito logico pretendere di stabilire legami genetici (di filiazione) dove si è in presenza di dati più o meno simili (che è un fatto di convergenza). Queste cautele di metodo arrecano risultati preziosi, tra cui è da citare la circostanza che gli Ariani, già ritenuti un'entità razziale, sono un semplice vocabolo convenzionale, il quale serve a denotare un gruppo di lingue. Di enorme interesse pratico è la distinzione tra la fusione di popolazioni di origine etnica simile, che può dare ottimi frutti, e l'amalgama di razze molto differenti, che produce di solito lamentevoli caricature umane[4].

[3] «Cos'era nel fisico e nel morale un Romano del III, del IV, del V secolo? Un uomo di mezza taglia, debole di costituzione e d'aspetto generalmente bruno, con un po' di sangue nelle vene di tutte le razze immaginabili… Cos'era il barbaro? Un uomo dai capelli biondi, dal colore bianco e roseo, largo di spalle, grande di statura, vigoroso come Alcide, temerario come Teseo, destro, duttile, che non teme niente al mondo e la morte meno di tutto… Ben lungi dal distruggere la civiltà, l'uomo del Nord ha salvato il poco che ne rimaneva» (*Op. cit.*, tomo 2°, pp. 298-300). – Le tesi di Gobineau sono state fatte oggetto d'innumerevoli critiche. Franca la spesa di menzionare anzitutto quelle di carattere morale mosse da Tocqueville, il quale vi scorge la professione del fatalismo, del predestinazionismo, diverso dottrinariamente ma analogo negli effetti, a quello propugnato dai giansenisti e dai calvinisti. A queste dottrine false e perniciose Tocqueville contrappone la sua fede nella libertà, giacché i popoli sono qualcosa solamente in quanto fruiscono della libertà (Cfr. A. de Tocqueville, *Oeuvres complètes*, édition définitive par P. Meyer, tomo IX, pp. 201-2 e p. 280). D'ordine interamente ideologico è la valutazione proposta da Toynbee, che addita nelle idee del conte Gobineau una ritorsione verbale alla violenza fisica che, durante la Rivoluzione francese, i Giacobini avevano esercitato contro la nobiltà (Cfr. *A. Study of History*, cit., vol. VI, pp. 216-217). Una critica scientificamente fondata si ha soltanto quando viene provato che al tempo di Gobineau si parlava delle razze senza averne un'effettiva conoscenza, cosa inevitabile, questa, perché allora le analisi antropologiche erano appena iniziate.

[4] Su questi fondamentali concetti cfr. E. Pittard, *Les Races et l'Histoire*, tome V de *L'Evolution de*

Per il grande pubblico, avverte George Montandon, la parola «razza» non ha un senso preciso; per gli antropologi essa designa un gruppo d'uomini apparentati dai loro caratteri fisici, cioè anatomici e fisiologici, in altri termini, dai loro caratteri somatici, e niente di più e di diverso. In seguito a un Congresso di Antropologia tenutosi nel 1927, è stato deciso, per evitare vecchi ma ancora non dismessi fraintendimenti, d'introdurre, oltre il termine «razza», quello di «etnia», per ribadire, da una parte, che «razziale» equivale a «somatico», e per attribuire, dall'altra, ad «etnico» un significato complessivo, che comprende, insieme alle proprietà somatiche, quelle linguistiche e culturali di un gruppo umano. L'esame dei cicli culturali mostra che non esiste di solito una correlazione tra le culture e le razze, e che i fattori razziali hanno una funzione indipendente da quelli culturali; ciò che è un'acquisizione di grande importanza. Un tempo si pensava che le razze pure si trovassero all'origine, ma la protostoria e la preistoria hanno smentito questa convinzione. Certamente esistono delle tendenze alla formazione di razze pure, ma siffatte tendenze sono perpetuamente erose dai meticciati, in maniera analoga a quella in cui le montagne che s'innalzano sono nel contempo erose dagli elementi naturali. Sebbene questi punti abbiano un considerevole interesse, presumibilmente il valore maggiore è da riconoscere a un'altra questione, la quale chiede che si stabilisca se esistano soltanto le costituzioni individuali o se esistano anche le razze. Si ode, infatti, da alcuni sostenere che ci sono esclusivamente individui, ciascuno così e così fatto, più o meno simile ad altri individui, e che le razze sono mere finzioni. La tesi di Montandon è che ci sono tanto le costituzioni – le quali risultano evidenti, se si considera l'uomo, ed esse sono date dall'insieme delle modalità non patologiche del corpo umano –, quanto le razze – le quali si scorgono, se si guarda al gruppo umano, secondo l'apparentamento genetico. Questa soluzione, di elevato equilibrio concettuale, ha il pregio di tener lontana l'antropologia dalle polemiche ideologiche, che non debbono invadere il terreno della scienza [5].

2. *Giudizi di storici antichi e moderni sui Romani e sui barbari*

Con le indicazioni fornite dall'antropologia della quale la storia non può, nell'ordine dei problemi presentemente in esame, non tener conto, occorre adesso cercare di stabilire il ruolo che le migrazioni dei popoli dell'antichità hanno nei confronti dell'impero romano, l'effetto che l'invasione dei barbari ha su di esso, e infine, l'assetto politico a cui questi fatti mettono capo.

Conviene però, per prima cosa, richiamare quale immagine si fanno i Romani stessi delle migrazioni dei popoli e come si raffigurano i barbari da cui provengono tante minacce per l'impero. Quando Polibio distingue le cause dei cangiamenti degli

l'Humanité, dirigée par H. Berr, Paris, 1924, pp. 10-11, p. 159, p. 589. La definizione della razza fornita da Pittard è quella medesima proposta da Brule.

[5] Cfr. *La race, les races. Mise au point d'ethnologie somatique*, Paris, 1933, pp. 14-16, pp. 75-87, pp. 111-113.

assetti degli Stati in interne e in esterne, forse intende per cause esterne, nel caso di Roma, le sfide provenienti dall'Oriente, anche se si esprime in proposito in maniera assai velata, mosso in ciò presumibilmente da motivi di prudenza nei confronti dei Romani. Alcuni secoli dopo si preferisce pensare che le minacce maggiori vengono non dall'Oriente, in cui abitano parecchie popolazioni deboli e inermi, accanto a poche bellicose, bensì dal Nord, e specialmente dai Germani, temibili per i loro costumi e per i loro modi di combattere. Nei confronti dei Germani non mancano, tra i Romani, giudizi contrassegnati dalla stima e dall'ammirazione, come provano quelli pronunciati da Seneca e da Tacito. Seneca loda il coraggio, la cura delle armi – tra le quali vengono allevati –, proprie dei Germani, anche se nota che essi spesso vengono tratti fuori strada nei combattimenti a causa dell'ira che arde nei loro petti. Ancora più significativa, perché dimostra quanto Seneca sia lontano dai pregiudizi razziali, è l'osservazione che ogni cosa deve essere valutata tenendo conto del contesto a cui appartiene: così, non sta affatto male tra i biondi Germani che gli uomini vadano in giro coi capelli annodati; tale è, infatti, l'abitudine di quella gente. Le migrazioni dei popoli rientrano negli eventi ordinari del mondo, e non hanno di che meravigliare: tra l'altro, gli Ateniesi sono passati in Asia, i Greci in Gallia e i Galli in Grecia, i Pirenei non sono riusciti ad impedire il passaggio dei Germani. Tacito elogia soprattutto i severi costumi dei Germani in sottintesa contrapposizione a quelli molli dei Romani. I Germani di regola si accontentano di un'unica moglie – soli in ciò forse tra i barbari –; le donne vivono nella pudicizia, non sono corrotte da spettacoli di seduzione; gli adulteri sono rarissimi e quei pochi sono puniti duramente; non si limita il numero dei figli e impedirne la nascita con l'aborto è un crimine; presso i Germani i buoni costumi valgono più che altrove le buone leggi.

In Ammiano il tono è completamente diverso, non soltanto perché almeno in parte differenti sono i barbari a cui egli si riferisce, ma anche e soprattutto perché al tempo di Seneca e di Tacito i pericoli erano potenziali – c'era stato qualche episodio disgraziato, come l'annientamento delle legioni nella selva di Teutoburgo, dovuto però all'imperizia del comandante; ma esso era più che controbilanciato dal ricordo che i Cimbri e i Teutoni si erano bensì avventati sull'Italia, seminando distruzione e morte, ma Mario li aveva fermati –, mentre al tempo di Ammiano sono attuali: già dall'inizio del terzo secolo i Persiani si affacciano sull'Eufrate, i Goti sul Danubio, gli Alemanni e i Franchi sul Reno; ormai l'invasione è in corso, e si tratta di una triste realtà. Si spiega così il fatto che ad Ammiano i barbari appaiano quali bestie. Gli Unni sono incredibilmente brutti e storti, mangiano radici e carne semicruda, che scaldano cavalcando, tenendola tra le gambe e il dorso dei cavalli; non hanno nemmeno capanne, ma vagano per i monti e per le foreste, senza sedi fisse e senza leggi, non sanno dove e quando hanno avuto origine; al pari degli animali irrazionali, non hanno alcuna nozione del bene e del male, non sono vincolati da nessuna idea di religione; facili all'ira e mutabilissimi, in un sol giorno rompono le alleanze e senza motivo da amici diventano nemici e allora combattono gagliardamente, ma subito dopo si placano senza motivo. Simili agli Unni sono gli Alani, quantunque un po' più avanzati nei modi di vita, amano unicamente i pericoli e le guerre, in cui strappano la pelle dalla testa recisa dei nemici e l'aggiungono ai loro cavalli a guisa d'ornamento. Giudicano felice chi muore in battaglia e offendono

come degenerati e vili quanti arrivano alla vecchiaia e muoiono di morte naturale. I Goti poi, popolazione prima mai vista, sono come turbini di neve, sradicano e distruggono tutto ciò che incontrano[6].

Quel che gli storici antichi non possono dire intorno alle razze dei barbari che invadono l'impero, perché mancano della nozione di razza, possono dirlo gli antropologi e gli storici moderni sui dati loro forniti dall'antropologia. I Germani, che sono i barbari destinati a svolgere il ruolo più elevato nel futuro dell'Europa, appartengono al pari dei Celti, allo stesso ceppo razziale dei Greci e dei Romani, e di conseguenza, se l'impero avesse avuto la grande forza di un tempo, avrebbe potuto rigettarli o assimilarli, senza nessun inconveniente, senza dar adito – nel caso dell'assimilazione – ad alcun meticciato. Bisogna, inoltre, tener conto anche del fatto che è pressoché impossibile per certi gruppi invadenti di lasciare importanti contributi antropologici, d'imporre i loro sigilli etnici[7]. Le invasioni barbariche hanno accelerato, ma non prodotto il lungo processo di dissoluzione che ha avuto luogo nell'impero. Chiedersi se fosse stata possibile l'assimilazione dei barbari o almeno di una parte di essi, e cioè di quelli che stavano sull'altra riva del Reno e del Danubio è proporsi un interrogativo a cui è estremamente difficile dare una risposta. I Germani, che vivevano al di là del *limes*, lungi dal formare uno Stato organizzato, erano un insieme di tribù, che subiva un'enorme pressione da parte di altre popolazioni provenienti dall'Oriente. L'impero romano ne accoglieva una parte, li arruolava nei propri eserciti, e li inviava contro i barbari che pretendevano di entrare con la forza, compivano razzie o attacchi in massa. Trovandosi in questa tragica condizione l'impero era condannato[8]. Quando sopravviene la fine, le istituzioni romane sono scom-

[6] Cfr. Seneca, *De Ira*, I, 11, 3-4; III, 26, 3. *Cons. ad Hel. matr.*, 7, 1; Tacito, *Germ..*, 18-19; Ammiano, XXXI, 2, 1-10; 2, 21-23; 3, 8.

[7] Pittard porta l'esempio dei Visigoti e dopo averne compendiato le vicende, dall'autorizzazione loro concessa dall'imperatore Valente a stabilirsi sulla riva destra del Danubio ai saccheggi della penisola balcanica, alla vittoria sui Romani ad Adrianopoli, alle devastazioni della Tracia, della Macedonia, dell'Illiria, al saccheggio di Roma, all'invasione della Spagna, conclude che, dopo tante avventure, gli uomini che alla partenza avevano venticinque anni all'arrivo nella penisola iberica, se sono sopravvissuti, ne hanno sessantacinque, e che l'influenza razziale che possono aver esercitata è ben poca cosa (*Op. cit.*, pp. 14-15).

[8] Questa è la tesi sostenuta da R. Latouche, per il quale l'impero è morto di paralisi o, come è stato anche detto, di sclerosi. È dubbio che si debba rimpiangere il fatto che gli invasori barbari abbiano, senza volerlo, posto fine ad uno Stato che, se fosse durato ancora due o tre secoli, avrebbe prodotto una cultura sempre più priva di sostanza (*Les grandes invasions et la crise de l'Occident au Ve siècle*, Paris, 1946, pp. 8-9, pp. 290). – Talvolta si asserisce che qualche storico come Tenney Frank dà un grande peso alla contaminazione che una razza superiore, qual è quella a cui appartengono i Romani, ha subito ad opera di razze inferiori, ma una tale attribuzione ha bisogno di alcune precisazioni per riuscire corretta. Quando questo studioso discorre del mescuglio razziale, si riferisce prevalentemente non alle invasioni barbariche dell'impero, ma alla Roma repubblicana, la cui popolazione originaria è stata distrutta nelle guerre o dispersa con le emigrazioni e le colonizzazioni, e i vuoti così aperti sono stati colmati in massima parte con schiavi provenienti dall'Oriente. La civiltà romana aveva cessato di costituire una forza vitale molto tempo prima che i barbari infrangessero le frontiere e occupassero i territori dell'impero. Le cause politiche della decadenza di Roma risalgono alla condotta tenuta dalla repubblica. Se avesse resistito alla tentazione di conquistare l'Asia, Roma avrebbe potuto costruire uno Stato occidentale con le frontiere facilmente difendibili e procedere con lentezza ad assimilare e a fondere in unità i suoi popoli. Invece, estendendosi anche ad Oriente, l'Urbe ha posto le premesse per il declino dell'Occidente

parse quasi dovunque nella parte occidentale dell'impero. Le legioni sono state ritirate da tempo dalla Bretannia; i Franchi occupano la metà settentrionale della Gallia; gli Svevi e i Visigoti si trovano installati nella penisola iberica; i Vandali occupano l'Africa; i Germani di Odoacre si sono piantati come conquistatori in Italia, in attesa di essere rinforzati dagli Ostrogoti di Teodorico. Eppure, quando le truppe germaniche dell'impero si ammutinano e acclamano re Odoacre, uno dei loro ufficiali, giuridicamente muta ben poco. L'impero non è mai stato legalmente diviso e Odoacre, lungi dal domandare per sé il titolo di imperatore, riconosce la sovranità dell'imperatore di Oriente. Egli chiede e ottiene il titolo di *patricius*, quale comandante dell'esercito di Occidente e di *rex* unicamente rispetto al suo popolo. Ci sono anche popoli di razza diversa da quella a cui appartengono i Romani tra le tribù che invadono l'impero, e nei loro riguardi l'assimilazione è più difficile che con i Germani, e i suoi esiti sono estremamente più dubbi. Gli Unni sono nomadi di razza turco-mongolica, che riescono a fondare un impero, a dominare le vie del deserto, ad arrivare ai piedi della Grande Muraglia che difende la Cina, prima di lanciarsi in direzione dell'Europa. Gli Alani sono un popolo barbaro di razza iraniana, che segue gli Unni nelle loro scorribande senza riuscire a fondare entità politiche durature. Ma degli Alani dopo un certo tempo non si sente più parlare, e quanto agli Unni è da dire che, nonostante il loro numero rilevante, essi cadono nella più fitta oscurità; dopo essere stati il «flagello di Dio», vengono riassorbiti dai preesistenti abitanti dell'Europa orientale e centrale.

In conclusione, se si tiene presente un concetto scientificamente elaborato di razza, sembra impossibile rappresentare il tracollo dell'impero romano come un evento dominato dai fattori razziali. Il fatto è che, nonostante i progressi e le acquisizioni dell'etnologia, si seguita, da parte di molti, a discorrere delle razze in maniera incondita, come vuole il buon senso. Allora si trovano dovunque differenze razziali, sebbene si finisca per concedere che col tempo esse si attenuano e quasi scompaiono in Europa. Formano forse eccezione gli Anglo-Sassoni, che avendo sterminato o cacciato negli angoli i Britanni, si presentano sin dall'inizio con una fisionomia fisica definita: sono dolicocefali, biondi, alti, i più alti tra tutti i popoli che vengono ad abitare il vecchio continente. Ma su questi tratti somatici particolari è arduo stabilire conclusioni durature, senza contare che essi sono insufficienti a definire una o più razze[9].

Sin qui si è discorso dei fattori razziali, quali sono considerati dall'antropologia o quali sono stimati dall'ordinario buon senso, comunque sempre in maniera oggettiva; resta da dire di come la razza è avvertita soggettivamente nell'antichità, per quel che riguarda il gruppo più importante dei barbari che invadono l'impero, quello dei Germani. Fustel de Coulanges, fondandosi su una ricca documentazione che va

(*Storia di Roma*, trad. it. M. Fazio, Firenze, 1932, vol. 2°, pp. 323-324).

[9] L. Schmidt ricorda che I. Schwidetzky, dopo aver raccolto gli elementi antropologici dei Vandali, conclude che questi appartengono a un gruppo a preponderanza nordica, ma che l'apporto di altre razze non può essere escluso, tanto che presso i Vandali dell'epoca successiva le caratteristiche nordiche appaiono notevolmente ridotte se non addirittura cancellate (compaiono anche tipi brachicefali). Cfr. *Histoire des Vandales*, Paris, 1953, p. 53.

da Cesare a Tacito, a Velleio Patercolo, esclude che nel cuore dei Germani sia albergato l'odio razziale nei confronti di Roma, che, anzi, ha in essi numerosi amici. Prima di invadere la Gallia, Ariovisto domanda e ottiene dal Senato il titolo di «amico di Roma», ed è per questa ragione che non si aspetta che Cesare lo tratti da avversario. Arminio parla la lingua latina, e ciò non deve sorprendere perché è vissuto a lungo negli accampamenti romani ed è stato al comando di un gruppo germanico al soldo dell'impero. Tanto grande era stato lo zelo che aveva riposto nel servire l'impero, che gli era valso il diritto di cittadinanza romana e il rango di cavaliere. È vero che più tardi gli viene l'idea della rivolta e che solleva contro Roma i Cheruschi, ma anche allora gli manca il consenso della famiglia: quando Arminio fa la guerra a Roma, il suo fratello Flavio combatte tra le file dei Romani. C'è sempre in Germania un partito che sostiene che l'alleanza con Roma è utile per gli stessi Germani e, infatti, Roma ha tra di essi almeno tanti amici quanti nemici. Ci è raccontato di un uomo di alto lignaggio che ottiene il permesso di attraversare su una barchetta il Reno e di rimirare il condottiero romano, e che dopo averlo ben guardato, esclama che in Tiberio egli ha visto una divinità. Si sa di ambasciatori germanici che, venuti a Roma, sono condotti a teatro dove osservano che nelle prime file ci sono degli stranieri. Viene loro spiegato che sono posti d'onore riservati agli inviati delle nazioni più amiche di Roma. Allora essi vanno ad occupare quei posti, affermando che nessuna nazione supera i Germani nella fedeltà all'Urbe, e qualche giorno dopo lasciano Roma, non senza essersi fatto concedere il titolo di cittadini romani. Tacito ci narra di un grande numero di Germani che si vantano di essere amici di Roma e di un tal Bocardo che rivendica l'onore di esserlo stato per cinquant'anni. Lo storico non dice che questi uomini sono dei traditori, che sono stati comprati o corrotti; sono persone che proclamano che la Germania e Roma hanno gli stessi interessi e che la pace vale, per l'una e per l'altra, più della guerra. Tanto remota è dai Germani la ripugnanza per i costumi e le istituzioni romane che, soprattutto tra i Batavi, molti prendono nomi romani, si chiamano Giulio Paolo, Giulio Brigantico, Claudio Civile. Certamente, a volte, i Germani si rivoltano, ma non contro l'imperatore o l'impero, bensì contro i funzionari, che accusano di maltrattamenti; altre volte si lamentano dell'enorme durata del servizio militare o dell'esosità dei percettori o degli arresti ordinati dai giudici romani. Si tratta comunque di fatti particolari, che non hanno niente da spartire con un'antipatia di razza o con un disprezzo della civiltà romana. Niente prova che i Germani abbiano mai desiderato di rovesciare le istituzioni imperiali e di rimpiazzarle con delle istituzioni germaniche. Nelle loro stesse invasioni non si riscontra mai nessuno di quei tratti che contraddistingue le guerre razziali. L'odio razziale è più un sentimento tipico del mondo moderno, che uno stato d'animo proprio dell'antichità[10].

Quale che essa sia, la valutazione della fine dell'impero romano, della parte che in essa hanno avuto i barbari, dei regni che questi costruiscono sulle rovine della romanità, deve essere compiuta con criteri d'ordine generale, e non già basandosi sui

[10] Cfr. Fustel de Coulanges, *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France. L'invasion germanique et la fin de l'Empire*, Paris, 1891, pp. 312-322.

soli elementi razziali, né oggettivamente né soggettivamente presi. Com'è facile attendersi, i giudizi sono diversissimi. Dopo il Rinascimento, è un coro unanime di deplorazioni che si ode sulla fine di Roma; poi, nell'Ottocento, la stima s'inverte e si sostiene che i barbari, soprattutto i Germani, portano sangue fresco che rigenera quello stanco ed esausto dei Romani e così prepara la civiltà futura; questo è un esempio di valutazione unilaterale e fors'anche inattendibile[11].

3. *Discussioni storiografiche sulle cause e sugli effetti delle invasioni barbariche*

Per mostrare quali conseguenze hanno nel permettere le invasioni dei barbari e nel determinare la caduta dell'impero, la crisi religiosa, il declino morale intellettuale e politico, conviene guardare alle posizioni assunte in proposito dalla storiografia. Poche volte si è avuto nella storia un contrasto così netto e reciso tra l'apparenza di forza e la sostanza di debolezza come quella offerta dall'esercito che nel IV e nel V secolo ha il compito di proteggere l'impero dalle invasioni. Si è rinunciato già da un secolo ad ammassare numerose legioni per custodire le frontiere, perché una tale pratica si è disvelata insufficiente a reggere l'enorme pressione esercitata dai barbari. Adesso si preferisce una frontiera molto più estesa in larghezza e in spessore. I soldati più avanzati, che hanno l'incarico di difendere la frontiera, i quali vengono chiamati *ripenses*, *limitanei*, sono disseminati in una moltitudine di castelli, che servono loro da ridotti. Queste truppe, che si dedicano anche alla coltivazione dei terreni circostanti, godono di scarsa stima: si sa che sono valide a difendere contro i razziatori o le piccole bande d'invasori, ma che sono incapaci d'affrontare e di battere in campo aperto un grande esercito nemico. Questo compito è affidato all'esercito dell'interno, che prende il nome d'imperiale. Esso è estremamente articolato: prima sono collocate le truppe di fanteria, dette «palatine»; subito dopo vengono le legioni al seguito dei principe; quindi le truppe barbare, che hanno la stessa stima delle truppe palatine. In ciascuna delle due parti dell'impero c'è sia un comandante in capo per la fanteria che per la cavalleria. Si tratta di un dispositivo articolato egregiamente, tale da garantire l'integrità territoriale del mondo romano, almeno sulla carta.

La verità è completamente diversa. Nonostante i corpi di fanteria seguitino a chiamarsi «legioni», non hanno nulla da spartire con le legioni pesanti di 6.000 Romani, affiancati dalla cavalleria e dalle truppe alleate, che si erano coperte di gloria in tante battaglie durante la repubblica e i primi due secoli dell'impero. Ormai, quella che si denomina «legione» è un corpo di circa 1.000 uomini, ossia non è altro che una grossa coorte. Anche militarmente i Romani hanno dovuto adeguarsi ai barbari, in cui il primato tocca alla cavalleria; e infatti a battere contro le frontiere è il

[11] Tale è la convinzione di F. Lot, che ritiene che le monarchie romano-germaniche rappresentino l'unione dei vizi del basso impero con la brutalità del mondo barbaro ed esclude che i Germani abbiano migliorato moralmente la romanità (*Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain*, Paris, 1935, p. 324).

turbine dei cavalieri goti, sarmati, sassanidi. A loro imitazione, il cavaliere romano diventa un corazziere, un «catafratto». La *Notitia dignitatum*, redatta verso l'anno 400, ma con delle aggiunte che arrivano sino al 430, fornisce lunghe enumerazioni di truppe, ma la realtà è assai diversa: per ripulire la Gallia dagli Alemanni e dai Franchi, Giuliano può contare soltanto su 13.000 uomini; ma più tardi è ancora peggio. Nel VI secolo, per riprendere l'Africa ai Vandali, Belisario ha soltanto 5.000 cavalieri e 10.000 fanti, e dispone ancora di meno quando deve combattere contro i Goti[12].

Quando delle tribù barbare, premute alle spalle da altre popolazioni barbariche, domandano ospitalità nell'impero, i Romani sono ben lieti di accoglierle, perché hanno uno stringente bisogno di uomini per la composizione dei loro eserciti. Si tratta di eserciti barbari, ammessi nell'impero con donne e bambini, e legati a Roma da trattati liberamente conclusi con il sovrano. Li compongono i *foederati*, i quali non conservano soltanto la loro autonomia e la loro organizzazione politica, ma riconoscono come capi soltanto i loro re nazionali, i quali sono gli unici responsabili nei confronti dell'imperatore. Questi deve versare loro sotto il nome di «tributo», l'ammontare del soldo dovuto ai guerrieri, come è stato stabilito nei trattati. Questi immensi eserciti di *foederati* sono tanti, che a un certo momento mancano gli spazi da attribuire loro[13].

I Germani tengono moltissimo al rispetto della parola data, e per loro è la massima onta violarla; il fatto è, però, che essi conoscono soltanto i rapporti personali con i capi; idee come «Stato», «impero», riescono alla loro mente pressoché astrazioni incomprensibili; di conseguenza, d'un tratto possono mutare posizione, e diventare i peggiori nemici. A lungo l'impero riesce a difendersi con il loro aiuto; così Stilicone, comandante di razza barbarica, può difendere l'Italia, anche se dalle soverchianti forze della sua stessa gente che assaltano l'impero è obbligato a cedere la Gallia. Claudiano aveva superato i limiti del credibile, nella sua retorica celebrazione di Stilicone, ma improvvisamente Stilicone, accusato di connivenza con i suoi compatrioti invasori, è messo a morte. Si dice talvolta che i Romani sbagliano nell'accogliere masse di barbari, invece di accettarne piccoli gruppi, mantenendoli strettamente sotto il loro controllo; la verità è che non sono in grado di seguire questa linea politica. Le cose peggiorano enormemente quando i Romani, che non sono più in condizione di reclutare mercenari Unni e Goti, debbono accogliere Eruli e Turculingi, perché mancano i mezzi e il tempo per romanizzare queste nuove orde. Esse invidiano la condizione dei *foederati* e durante l'estate del 476 esigono, a loro esempio, il terzo delle terre disponibili dell'Italia. Non appena questa loro inaudita pretesa è respinta, divampa la rivolta diretta da un ufficiale della guardia imperiale. L'imperatore-ombra Romolo, denominato per derisione «Augustolo», è risparmiato, ma l'impero romano è morto, quantunque soltanto in Occidente, perché in Oriente ha ancora dinanzi a sé dieci secoli di vita.

Questa differenza tra la sorte dell'impero di Occidente e di quello di Oriente costituisce da lungo tempo oggetto di molte discussioni storiografiche, in cui si cerca

[12] Cfr. F. Lot, *Les invasions germaniques*, cit., pp. 39-49.
[13] Cfr. L. Halphen, *Les barbares*, Paris, 1940[4], pp. 24-25.

d'individuare le differenze specifiche delle due parti dell'impero, che debbono rendere ragione della fine dell'una e della sopravvivenza dell'altra. Per A.H.M. Jones, le province occidentali sono molto più esposte alle invasioni barbariche, che si succedono ad ondate; gli imperatori che le governano debbono difendere due fronti di lunghezza sterminata, quello del Reno e quello del Danubio; se un imperatore occidentale cede in un qualsiasi punto di questi fronti, non ha a sua disposizione una qualunque seconda linea di difesa. Invece, gli imperatori orientali, se sono costretti a ritirarsi sul fronte del basso Danubio, perdono temporaneamente il controllo delle diocesi europee; ma non c'è nemico che possa forzare il Bosforo e l'Ellesponto, garantiti insuperabilmente dalla potenza di Costantinopoli. Così, l'Asia Minore, la Siria, l'Egitto, sono al sicuro da qualsiasi invasione. Le orde dei barbari invasori si rendono conto assai presto di questa situazione strategica e, se in un primo momento attraversano la Tracia e l'Illirico, si stancano alla svelta di quelle terre ormai spoglie e, trovandosi nell'impossibilità di penetrare nelle ricche regioni dell'Asia Minore, migrano verso Occidente e soprattutto in direzione dell'Italia. Occorre aggiungere che le regioni orientali sono più densamente popolate, più ricche, più stabilmente governate di quelle occidentali, che anche la loro struttura economica e sociale è molto più solida e robusta. La stessa divisione amministrativa della parte occidentale da quella orientale va riposta nel novero delle cause del crollo dell'impero d'Occidente che si trova a dover sopportare da solo l'urto dei barbari. Già negli ultimi decenni del IV secolo si è incapaci ad ovest di reggere all'attacco, come dimostrano le perdite dell'esercito romano, che ammontano a due terzi dei suoi effettivi[14].

Ma perché i barbari, e tra di essi soprattutto i Germani, invadono l'impero? Qual è, in fin dei conti, la causa essenziale di questo loro comportamento? Quanti sono quelli che occupano l'Europa occidentale? Infine, quali sono i rapporti che s'instaurano tra di essi e i precedenti abitanti di questa parte dell'impero e cosa preparano per il futuro del continente? Anche queste domande ricevono dalla storiografia risposte diversissime e, incominciando dalla prima, è da dire che i maggiori consensi sembrano andare alla già accennata teoria della migrazione dei popoli, secondo la quale i Germani entrano, o pacificamente o con la forza delle armi, nelle regioni dell'impero, perché vi sono sospinti da una calca terribile di tribù che, muovendo dall'Asia, li urtano e li costringono ad abbandonare i loro territori. Questa tesi – almeno per quel che riguarda l'invasione della Gallia ad opera dei Germani – è però recisamente oppugnata da Fustel de Coulanges, il quale reputa che la vera causa degli sconfinamenti si trovi nei disordini intestini e nelle rivoluzioni sociali che sconvolgono la Germania durante i primi quattro secoli della nostra era. A torto le invasioni vengono talvolta attribuite all'eccesso della popolazione, quasi che la Germania fosse un vivaio di nazioni e l'umanità fosse lì più feconda che altrove. Di movimenti di popoli non è poi nemmeno il caso di parlare. La verità è che, per i Germani d'allora, il nemico di sempre non sono i Romani, bensì è il Germano medesimo. Ogni qualvolta i Germani attaccano l'impero, è per la ragione che i loro compatrioti impediscono loro di rimanere dove si trovano. Domandano terre, non

[14] Cfr. *Il tramonto del mondo antico*, trad. it. M. Zucconi, Bari, 1972, pp. 539-551.

perché manchi loro la terra in Germania, ma perché ne sono privati dai loro connazionali. Sono le guerre intestine della Germania a produrre le incursioni nell'impero. Ciò che fa precipitare la situazione, è la rovina delle istituzioni e dei costumi germanici. Il regime dell'antico Stato germanico crolla dovunque, e con esso vengono meno l'ordine, l'organizzazione sociale, l'amore per la coltivazione delle terre avite, i gusti e le abitudini della vita sedentaria. A tutto questo succede il regime delle bande guerriere, la predilezione della vita errante, l'assenza di costumi e di idee vincolanti. La lotta è tra l'impero romano e la banda guerriera, tra lo stato sedentario e il regime errante. Il teatro di questa lotta è all'inizio al di là del Reno, e i popoli germanici ne sono le prime vittime. Quando ha divorato la Germania, il male attacca l'impero. I Germani che occupano la Gallia sono pochi; con Clodoveo ad aderire al cattolicesimo, se ne possono contare circa 8.000. L'importanza dell'invasione del V secolo è stata grandemente esagerata; essa ha colpito l'immaginazione dei contemporanei, ha influito sul corso degli avvenimenti, ma non ha portato né un sangue nuovo, né una lingua nuova, né nuove concezioni religiose, né un nuovo diritto, in breve non ha sostituito, sulla terra gallica, un carattere e uno spirito germanico al carattere e allo spirito gallo-romano[15].

Sul riaccostamento e sulla fusione degli invasori e delle popolazioni romani si intrattiene F. Lot, il quale osserva che i Germani, se non si presentano in veste di conquistatori, nelle regioni in cui si installano costituiscono il popolo dominante, quello che ha la forza in mano. Essi non pensano affatto a fondersi con la popolazione romana, infinitamente più numerosa e più civilizzata. Tuttavia, non formano una casta e nemmeno una classe superiore che si riservi onori e impieghi. La completa uguaglianza politica degli indigeni e degli invasori è un fatto che colpisce. Il servizio militare è in comune; esso, almeno dopo il regno dei figli di Clodoveo, è imposto a tutti gli uomini liberi, quale che sia la loro nazionalità; ed è una circostanza che favorisce grandemente il riavvicinamento dei nuovi venuti e dei vecchi abitanti. La legge romana proibiva i matrimoni misti, ma, per lo meno in Gallia, tale proibizione non viene mai applicata. L'estensione della lingua germanica è maggiore nel Medioevo di quel che sia modernamente. I Franchi cambiano lingua e l'idioma a cui impongono il loro nome si chiama *francese*, ed è una lingua romanza, latino volgare. Ciò nonostante il germanico esercita una sua influenza sul francese, la quale non si manifesta nella grammatica, che è impermeabile all'azione di una lingua straniera, bensì

[15] Cfr. *Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France. L'invasion germanique et la fin de l'Empire*, cit., pp. 322-326, 549-558. In parte simile agli assunti di Fustel de Coulanges sono quelli sostenuti da R. Latouche, che giudica pressoché nulla l'influenza esercitata dal mondo germanico nell'Europa occidentale. I barbari che sono penetrati nell'impero, e che l'hanno corroso, non sono portatori di nessun messaggio, non hanno un Corano nei loro bagagli, non li anima nessuno spirito di proselitismo. Una volta che si sono installati nell'impero, si sono spogliati della loro cultura, hanno abbandonato la loro religione tradizionale, hanno incontrato una civiltà decadente e l'hanno imbarbarita, senza imporre la propria. L'area della Romania si è ristretta, ma non ha ceduto; i barbari svolgono il loro ruolo non al momento dell'ingresso nell'impero né subito dopo, ma durante i secoli oscuri in cui si forgia la civiltà medioevale, che tiene dietro al trionfo del cristianesimo. Ma proprio per la ragione che si tratta di secoli bui, è difficile stabilire con precisione quale sia la parte che nella creazione della nuova civiltà hanno i barbari e quale gli antichi abitanti dell'impero (*Op. cit.*, pp. 294-322).

nel vocabolario, e il numero delle parole derivate nel francese dal germanico è senz'altro considerevole. Un discorso a parte merita la religione. Delle quattro popolazioni germaniche, che hanno avuto in sorte di fondersi, in un lungo arco di tempo, con le preesistenti popolazioni romane: Borgognoni, Visigoti, Svevi, Franchi, rimane soltanto la Borgogna, ma sotto i re franchi. C'è identità di confessione religiosa, dalla fine del V secolo con la conversione di Clodoveo al cattolicesimo. È vero che la massa dei Franchi non si converte con i suoi re e rimane sostanzialmente pagana, e che soltanto un lungo e duro apostolato riesce a vincere le sue resistenze. Nondimeno, le premesse dell'identità religiosa sono già poste[16].

4. *Il sentire del cristianesimo e quello dell'ellenismo*

Merita la più ampia considerazione la circostanza che dei regni barbarici soltanto quelli che aderiscono al cattolicesimo romano, come il regno dei Franchi e quelli degli Anglo-Sassoni, si mantengono, mentre i regni che accolgono l'arianesimo vanno incontro alla rovina. Questa è, infatti, un'indicazione che una civiltà sta per prendere il posto di un'altra, che la cristianità si appresta a sostituire l'ellenismo. Il conflitto non è più soltanto, né principalmente, tra cristianesimo e paganesimo, ma è anche e soprattutto tra ortodossia ed eresia, la quale ultima, come si è osservato, è del tutto ignota all'antichità. Giustiniano si propone la missione di liberare il territorio dell'Africa e di parte dell'Europa occidentale dai barbari che l'hanno occupato e di ristabilire la fede ortodossa contro gli eretici ariani. Questi sono, ai suoi occhi, due aspetti inseparabili di un'unica missione, che è insieme politica e religiosa. Nel regno vandalico il potere reale si estende sulla Chiesa, la nomina dei vescovi è sottoposta all'approvazione del capo dello Stato, i sinodi sono convocati dal re e si riuniscono soltanto dietro la sua autorizzazione. Non è noto in quale data i Vandali si siano convertiti al cristianesimo; sembra che già in Spagna essi avessero aderito all'arianesimo. Belisario sbarca in Africa con un piccolo esercito e li sconfigge: la sua vittoria non è tanto quella di un generale di Giustiniano che trionfa sul re dei Vandali, ma è quella del cattolicesimo romano che trionfa sull'arianesimo germanico[17].

Tutte le popolazioni dell'Occidente oppresse dai barbari guardano al sovrano di Costantinopoli, campione indiscusso dell'idea imperiale, tanto più che gli stessi re germanici riconoscono la sua autorità. Il clero si adopera dovunque pazientemente per assimilare i barbari convertendoli al cattolicesimo, a incominciare dai loro condottieri. I Visigoti ariani si mostrano recisamente refrattari; Clodoveo, invece, abbraccia il cattolicesimo e i suoi successi militari contro gli eretici lo fanno apparire come un liberatore dal giogo dell'arianesimo. Tanto basta perché gli ambienti ecclesiastici accarezzino il sogno di una fusione tra l'idea imperiale e il regno franco, di una restaurazione dell'impero cristiano sotto lo scettro di un nuovo Costantino[18].

[16] *Op. cit.*, pp. 165-225.
[17] Cfr. L. Schmidt, *Histoire des Vandales*, cit. p. XV e pp. 225-226.
[18] Cfr. P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948, pp. 208-211.

In questa forma, il sogno è destinato a rimanere un vagheggiamento sterile; il processo storico è estremamente più complesso, ma, per l'avvenire del cattolicesimo è ugualmente promettente. Per quel che riguarda l'esigenza dell'unificazione, che guida l'intera politica di Giustiniano, è da dire che essa ha bensì dei successi immediati in Italia, nell'Africa settentrionale e in una parte della Spagna, che fanno tornare il Mediterraneo un lago dell'impero, ma che l'impero romano non viene ricostituito. Ciò che più conta non è il fatto che ad Oriente i Persiani prima e poi l'Islam, assai più temibile dei Persiani, e ad Occidente i Longobardi pongono fine ad un disegno politico tanto ambizioso, ma che i bizantini sono radicalmente diversi dai romani. Si ha un bell'appellarsi ad Oriente Ῥωμαῖοι, l'unità culturale non si ristabilisce, presto non si capisce più il latino, come, del resto, in Occidente, in prosieguo di tempo, il greco raramente e imperfettamente si comprende; i rapporti si rarefanno. Con tutto ciò, è in procinto di sorgere una nuova civiltà, che è più ampia dello stesso antico impero romano nel tempo della sua massima estensione, perché programmaticamente non conosce limiti di sorta e si dichiara, di diritto, universale: la cristianità che abbraccia *humana omnia divinaque*, e che ha nel cristianesimo la sua religione *stricto sensu*.

Per incominciare a caratterizzare la religione cristiana, per quel tanto che interessa il nostro tema, giova muovere proprio dalla considerazione dell'arianesimo e dell'ortodossia cattolica, di cui l'andamento del discorso ci ha condotti a compiere menzione. La dottrina di Ario è che Dio è unico, ingenerato ed eterno, e che oltre a Dio c'è soltanto il creato, il quale ha origine *ex nihilo* dalla sua volontà. Nemmeno il Verbo è eterno, quantunque sia anteriore nel tempo al mondo, e c'è stata un'epoca in cui non esisteva. Dio ha creato il Verbo, traendolo dalla non esistenza all'esistenza; se anche si dice che il Verbo è stato generato, si deve intendere che «generare» e «creare» sono due perfetti sinonimi, in maniera da tener per fermo che è una creatura di Dio. L'unico significato in cui si può affermare che è Figlio di Dio è quello della filiazione adottiva, secondo i principi dell'adozionismo. Dio non emana nulla dalla sua essenza, né può comunicarla a cosa creata, perché è costitutivamente increata e, di conseguenza, è impartecipabile. Poiché il Figlio ha avuto inizio nel tempo, ne viene che Dio non è stato sempre Padre. Prima della creazione del mondo, Dio ha creato una sostanza indipendente, che gli facesse da mezzo per la creazione di tutte le altre cose, le quali non avrebbero potuto reggere un contatto e una relazione diretta con Dio; tale intermedio è per l'appunto il Figlio, che prende anche i nomi di Verbo, Immagine, Sapienza. Quanto alla sostanza, il Figlio non ha alcun rapporto con il Padre, non ha natura né costituzione uguale o anche soltanto simile alla sua, com'è chiaro perché è stato creato, e tra il creato e l'increato c'è un abisso insuperabile. Il fatto che sia chiamato «Figlio» è, in proposito, privo di valore, perché anche gli uomini sono denominati «Figli di Dio» (e del pari, a volte, nella scrittura, si dice che sono «generati» da Dio). In breve, il Figlio non si può riguardare in nessun caso come Dio, poiché non possiede gli attributi divini; egli non ha nemmeno una conoscenza perfetta di Dio, anzi, non l'ha addirittura nemmeno di se stesso. Con tutto ciò, il Figlio non è una creatura completamente simile alle altre che compongono il mondo; egli è la creatura perfetta, giacché, pur essendo fallibile, la sua rettitudine morale lo ha salvato da qualsiasi caduta. Come attesta la scrittura, il Figlio

– che non ha anima umana – è capace di patire, e consegue la perfezione grazie ai suoi sforzi.

Ma perché interessa la nostra trattazione una tale dottrina dommatica, che da tanto tempo ha perso ogni attualità? La sua importanza risiede in ciò, che è un tentativo – votato sin dall'inizio all'insuccesso –, di mantenere entro il cristianesimo il sentire proprio dell'ellenismo, il quale, come ci è noto, si regge sull'avvertimento possente del sublime (ripetutamente si è sottolineata, da parte degli studiosi della dommatica cristiana, l'ispirazione ellenistica e in particolare aristotelica, delle concezioni ariane)[19]. Per scorgere il sentimento fondamentale che anima il cristianesimo, giova quindi muovere dalla dottrina cattolica, in ciò che essa si contrappone a quella ariana, e dato per ammesso che essa insegna l'unicità della sostanza divina, l'uguaglianza delle persone e la peculiarità della loro funzione nella trinità, incentrare l'attenzione dove essa si pone la questione se sia o no da ammettere l'assoggettamento di Cristo al Padre. Rispondere in maniera affermativa ad un tale interrogativo sembra, almeno a prima vista, ricondurre nelle vicinanze dell'arianesimo o di altra manifestazione, radicale o moderata di subordinatismo dommatico, da cui si desidera – per lo meno programmaticamente – essere le mille miglia lontani. Sono, infatti, assoggettate al Padre le creature, ma non si può assolutamente affermare che Cristo è una creatura. Per di più, si può asserire che qualcosa è soggetto a Dio in quanto serve alla sua dominazione, però a Cristo non conviene in nessun senso la servitù. Infine, non dice l'Apostolo che tutte le cose sono sottoposte a Cristo? E come può allora accadere che egli stesso sia sottoposto al Padre? Ci si rende perfettamente conto che sostenere un tale assoggettamento rischia di portare all'eresia ariana, ma, nonostante si professi l'intenzione di non avere in comune con gli eretici nemmeno le parole, non si esita ad affermare l'assoggettamento di Cristo al Padre, perché ciò è nella logica del cristianesimo, come documentano a sufficienza le sacre scritture[20]. Quando si afferma che Cristo è soggetto al Padre, ci si riferisce non all'ipostasi o persona, bensì alla natura umana, per la quale egli è una creatura. E poiché la salvezza degli uomini presuppone l'obbedienza alla legge di Dio, che è da lui data come da un signore ai suoi sudditi, a incominciare dalla fede «ch'è principio a la via di salvazione», ne viene che la sudditanza a Dio, la quale è partecipazione alla bontà divina, è universale: Dio si dice *Signore*, in quanto ogni creatura gli è assoggettata, com'è evidente perché «Signore» e «servo» sono termini correlativi.

Se ora ci chiediamo qual è il sentire che presiede a questo modo di considerare la religione, di avvertire Dio, l'uomo e gli altri esseri che compongono la natura, è

[19] È stato sostenuto che la cristologia di Ario è la peggiore che sia dato incontrare nella storia del domma e che l'arianesimo, se fosse riuscito a trionfare, avrebbe completamente distrutto il cristianesimo, l'avrebbe cancellato dal novero delle religioni. Cfr. A. Harnack, *Manuale di Storia del Dogma*, Mendrisio, 1912-1914, vol. IV, p. 56.

[20] I testi a cui si richiamano i cattolici sono molte volte quei medesimi a cui si appellano Ario e i suoi seguaci, ma di ciò non si ha nessun timore, giacché i testi di per se stessi sono niente, mentre l'interpretazione è tutto. Tra i passi più frequentemente citati spiccano *Sap.* 16, 24; *Mt.* 19, 17; *Ph.* 2, 7, che nonostante la loro radicalità, non fanno impaccio, perché ormai si reputa di possedere il principio della soluzione, il quale è fornito dalla distinzione tra ciò che di Cristo si dice *absolute* e ciò che se ne dice *secundum determinationem*. Cfr. S. Tommaso, *S.th.*, III, q. 16, a.8 e q. 20 a.1.

facile rispondere che è il sentire fondato sulla *dipendenza*, la quale ha due lati, il lato della *dominazione*, che è quello del divino, e il lato dell'*asservimento*, che è quello dell'umano (s'intende, lasciato a se stesso, ossia dell'*homo secundum quod homo*, e non dell'umano che accoglie in sé Dio e ne è ripieno), più in generale, è quello delle cose naturali senza eccezione alcuna (con questa differenza tra l'uomo e gli altri viventi, nonché quanti mancano della stessa vita, che l'uomo è *capax Dei*, e i rimanenti esseri terrestri sono privi di questa disposizione di ricevimento). La differenza tra il cristianesimo e l'ellenismo, per quel che concerne il sentire, risiede in ciò, che il primo si regge principalmente sulla dipendenza, e il secondo si basa innanzitutto sul sublime, che da essa si distingue per la ragione che i suoi lati sono l'*eccellente* e il *dappoco*. Diciamo «principalmente» e «innanzitutto», anziché «esclusivamente», per il motivo che anche nel cristianesimo prende posto il sublime, ma in maniera non altrettanto energica di quella che vi occupa la dipendenza, e analogamente anche nell'ellenismo si trova la dipendenza, ma in guisa molto remota da quella in cui vi sta il sublime, com'era da aspettarsi perché i componenti delle infinite intuizioni del mondo esistono tutti in ciascuna, ma ogni volta con un'intensità diversa da quella in cui compaiono in qualsiasi altra. Quando è questione di religione, la prevalenza della dipendenza può convenientemente prendere il nome di «soprannaturale», nello stesso modo in cui la preponderanza del sublime può opportunamente denominarsi il «trascendente», così che è da concludere che il cristianesimo è per eccellenza una religione del soprannaturale, come l'ellenismo lo è segnatamente del trascendente. Volendo ricorrere a dei simboli, insieme appropriati e d'immediata comprensione, si può anche asserire che i lati del soprannaturale sono il «sopra» e il «sotto», mentre quelli del trascendente sono l'«alto» e il «basso». Occorrendo preferire il rischio di cadere nell'ovvietà a quello di lasciare dei punti inesplorati e oscuri, è da soggiungere che il sopra e il sotto sono tanto maggiormente se stessi, quanto più grande è la loro vicinanza, la quale aspira al contatto e alla fusione, laddove l'alto e il basso meritano tanto maggiormente i vocaboli che li designano, quanto più estesa è la loro distanza, la quale amerebbe perdersi nell'infinita lontananza e scomparire interamente dall'orizzonte. Questi simboli, una volta tradotti nelle cose simboleggiate, importano che nel cristianesimo – e in generale, nella civiltà da esso caratterizzata – le sensazioni e i sentimenti si frammischino (una sensibilità del genere si può denominare *compenetrativa*), mentre nella religione e, più estesamente, nell'intera civiltà dell'ellenismo si distinguono, senza per questo contrapporsi.

Ne viene, per quel che riguarda la religione cristiana, il grande posto che in esso occupano i miracoli, le profezie, l'ascetismo, il misticismo, la santità, che non sono completamente ignoti all'ellenismo, ma hanno in esso un posto del tutto secondario, per cui non intervengono né nella scienza della natura né nella storiografia. Il centro della cristianità è manifestamente la religione (circostanza, questa, tanto lampante, che non meriterebbe nemmeno di essere menzionata, se non formasse la premessa per trarne degli importanti svolgimenti), mentre in nessun caso si può pretendere che il paganesimo sia il centro della civiltà greco-romana (la quale, infatti, lo possiede nella politica). La religione pubblica, sia in Grecia che a Roma, assegna all'uomo per sede la terra; la religione cristiana, invece, riguarda la sede terrena come un esilio e insegna che la patria dell'uomo è il cielo, a cui egli può giungere non con

le sue proprie forze, ma in virtù della grazia, che può essergli accordata da Dio e la grazia o, com'è lo stesso, il favore divino, è una manifestazione della dipendenza. Gli dei popolari greci e romani hanno un corpo simile a quello umano, e per questa ragione si suole dire che sono antropomorfi; anche Cristo ha un corpo umano, ma, mentre gli dei della Grecia e di Roma sono corporei in tutta la loro esistenza, e quindi da sempre e per sempre, il Verbo si è rivestito della carne nel tempo; differenza, anche questa, notissima, e che non francherebbe la spesa di segnalare, se non si riconducesse a quella del trascendente, che importa l'ideale della permanenza, e del soprannaturale, che implica l'ideale del passaggio, il quale è duplice: è dal cielo alla terra, per l'incarnazione del Verbo, ed è dalla terra al cielo, per la salvezza degli uomini procurata dalla venuta sulla terra del Figlio di Dio.

La distinzione della sensazione e dell'immaginazione, che è la chiave di volta della comprensione della civiltà greco-romana, quella che consente di cogliere tutti gli aspetti in cui essa si esprime, è favorevole agli interessi della scienza matematica e della fisica, la quale, infatti, vi fiorisce splendidamente; invece, la sensibilità compenetrativa è contraria all'acquisizione del sapere scientifico, il quale, di conseguenza, languisce con l'avvento del cristianesimo, sinché questo perdura nella sua forma originaria. Non è che il cristianesimo (come già l'ebraismo) manchi di avere concomitante una sua matematica e una sua scienza della natura; ciò è, a stretto rigore, impossibile, perché le attività della coscienza non possono non essere tutte presenti sempre e dovunque, ma quel tanto di conoscenze aritmetiche, geometriche e fisiche, che vi si trovano, appaiono estremamente limitate, mentre la massima estensione vi ha l'apprendimento di Dio e la pratica del culto. La salvezza dipende completamente dalla retta professione di fede, cosicché per la prima volta compaiono in Europa l'ortodossia e, ad essa contrapposta in tutta la sua durezza, l'eresia. Occorre, però, in proposito, fare grande conto delle interne distinzioni in cui si articola la religione cristiana, nella quale sono da sceverare il cristianesimo di Gesù o, comunque, delle origini, quello tradizionale, che è sceso a compromesso con l'ellenismo da cui si è fatto compenetrare, cristianesimo che, a sua volta, si suddivide in medioevale, in proprio della Riforma protestante, della Controriforma cattolica, del neo-protestantesimo, e infine in illuministico e umanistico, qual è diventato a un dipresso da mezzo secolo.

Diversa posizione da quella peculiare dell'ellenismo hanno nel cristianesimo, sinché questo rimane fedele a se stesso, conservando effettiva esistenza e non riducendosi a mera denominazione di un contenuto allotrio, la morale e la politica. La differenza riguarda non soltanto il periodo della decadenza dell'impero romano ma l'ellenismo nell'intera espansione, perché la morale della cristianità si fa, nei principi se non nella pratica, intransigente, dura, avanzando pretese estreme che possono essere soltanto limitatamente soddisfatte. All'ascetismo religioso corrisponde di necessità il rigorismo morale, interamente ignoto alla classicità, la quale guarda con condiscendenza agli eventuali falli dell'uomo – soprattutto quando egli è giovane – , e mira all'essenziale del comportamento in cui deve tradursi l'ἀρετή. La contrapposizione dell'anima e del corpo, il dualismo dello spirito e della carne, non ha niente da spartire con il dominio delle passioni che inculca l'etica greca, e con la *virtus* di cui discorrono i moralisti romani e con essi gli storici, gli oratori, i poeti. Non

mancano le eccezioni, e volendo si possono trovare antecedenti dell'ascetismo tra i Greci e fors'anche tra i Romani, ma si tratta di eccezioni che confermano la regola, la quale è quella dell'accettazione della vita in tutto il complesso delle sue espressioni. Il cristianesimo arreca il pessimismo per la vita presente, a cui forma riscontro l'ottimismo per la vita dell'al di là, limitatamente a quelli che hanno in sorte la salvezza, che è di pochi in comparazione alla generalità degli uomini. Si dirà che anche l'ellenismo conosce accenti, a volte profondi, di pessimismo, e certamente è così, poiché si è in presenza di atteggiamenti umani universali, ma è da ripetere che una cosa è la presenza sporadica – dovuta per lo più all'influenza esercitata dalle religioni dei misteri –, e un'altra è il comportamento dominante e, ciò che più conta, discendente da principi. È il cristianesimo che arreca i principi, i quali sono il domma del peccato originale, che è la condizione dei peccati attuali, che, nei confronti di esso, sono di una gravità incomparabilmente minore, della necessità dell'incarnazione, posto che Dio volesse salvare l'uomo dalla sua perdizione altrimenti inevitabile, del sacrificio vicario di Cristo, del Paradiso e dell'Inferno.

Ma dei rapporti tra cristianesimo ed ellenismo in fatto di morale si dirà più estesamente tra breve; in questo luogo conviene soffermarsi sulla concezione della politica, arrecata dalla religione cristiana, perché è quella gravata dai maggiori fraintendimenti. Si suole affermare che nell'ellenismo lo Stato e la Chiesa coincidono appieno e che la loro distinzione è introdotta dal cristianesimo, che è tesi scorretta già per la terminologia di cui si avvale, giacché «Stato» è vocabolo imposto dai trattatisti politici del Rinascimento italiano, πολιτεία ha il significato più prossimo di «costituzione» ed 'εκκλησία vale «Chiesa» a partire dagli scritti del Nuovo Testamento. Ricondotto ai suoi veri termini, che emergono nella loro piena luce soltanto nel Medioevo, il cristianesimo conosce – sia pure in maniera assai imperfetta – qualcosa di unico, che prende il nome di *res publica christiana*, in cui si dà una distinzione di funzioni, che è quella di *sacerdotium* e *imperium*, e in dipendenza di essa una distinzione di persone, che sono i pontefici da una parte, e gli imperatori e i re dall'altra, con una qualche superiorità, ora appena accennata, ora fatta radicalmente valere, dei primi sui secondi (non appena possono, i papi affermano il maggior *onus* della loro condizione, ma la rivendicazione di un maggiore *onus* è inseparabile da quella di un maggior *honor*, così che il primato dei pontefici sui reggitori degli uomini è indubitabile). Tutto questo per affermarsi richiede dei secoli, ma è sin dall'inizio contenuto nei principi della nuova religione, la quale assegna all'esistenza terrena un unico fine ultimo, la salvezza dell'anima, e solamente per il fatto che l'uomo è sia anima che corpo, attribuisce ciò che ha da fare maggiormente con l'anima al sacerdozio, e ciò che ha da vedere prevalentemente con il corpo ai governanti, quali che siano gli appellativi e i titoli da essi posseduti. In prosieguo di tempo si parlerà anche di *brachium saeculare*, del quale la religione ha assolutamente bisogno per esistere, giacché, quando questo braccio diventerà inerte e poi scomparirà, per il cristianesimo sarà il preannuncio della disgregazione. Non ci si può sempre basare sull'adesione spontanea, e dove questa fa difetto, se non si ricorre alla pena capitale, all'esilio, al carcere, alla pena pecuniaria, in breve, a qualche punizione tangibile e concreta nei confronti dell'eresia, dell'empietà, della bestemmia, del peccato in generale, non c'è modo di mantenere unito l'ovile di Cristo e l'apostasia si diffonde irrimediabilmente.

In attesa che il cristianesimo traduca in atto tutte le sue potenzialità, provvedono gli imperatori cristiani a mantenere l'unità del gregge dei fedeli, che è ormai inseparabile dall'unità dell'impero medesimo. La controversia cristologica, che ha nell'arianesimo uno dei suoi partiti, dilaga in tutto l'Oriente, cui partecipano non soltanto teologi e vescovi ma anche persone del basso popolo, divide perfino le famiglie (segno che lo spirito dei tempi è mutato), tanto che lo stesso Costantino si sente costretto ad intervenire, e proprio in qualità di imperatore, al quale si deve cedere anche in questioni di fede. Costantino cerca dapprima di sedare le dispute, sostenendo che si tratta di logomachie su faccende incomprensibili, che i contendenti sono d'accordo sui punti fondamentali, che le loro divergenze si debbono comporre in maniera analoga a quella che si usa nelle scuole filosofiche, e presentando se stesso in qualità di mediatore e quindi come completamente imparziale. Gli scismi e le eresie mettono in pericolo la pace e l'unità dell'impero; per questa ragione la concordia dommatica è essenziale e rientra nei compiti affidati al sovrano dalla divina provvidenza fare di tutto per instaurarla. Visti vani i tentativi di pacificazione, Costantino indice il Concilio di Nicea, a cui lascia all'inizio mani libere, ma, al momento decisivo interviene energicamente e detta le formule da accogliere e l'interpretazione da fornirne. Gli ariani, che erano intervenuti al Concilio certi della vittoria, tanto più che vantano buoni rapporti a Corte, sono sconfitti; l'imperatore impone la sua volontà; Ario è condannato e i suoi libri sono bruciati per espresso ordine imperiale, come scritti di un nemico di Cristo; gli ariani sono perseguitati. Con un brusco voltafaccia, Ario si vede riaccolto, il capo del partito avverso, Atanasio, è bandito e processato; ma il trionfo del primo non ha seguito, e presto il secondo può tornare indisturbato alla sua chiesa.

Se Costantino riesce a tenere nascosto il suo carattere brutale, Costanzo, non appena può raccogliere nelle sue mani tutto l'impero, oltre a padroneggiare la Chiesa come aveva fatto il padre, diventa un vero despota orientale. Se le guerre con i Persiani e la necessità di mantenere un qualche accordo con il fratello Costante distolgono per quale tempo Costanzo dall'intervenire con grande durezza nelle faccende dommatiche, allorché si libera dagli ostacoli, governa la Chiesa con una risolutezza quale mai si era avuta in passato. Quando non si può fare diversamente, si ricorre al terrore; l'Egitto si ribella, ma la sua rivolta è soffocata nel sangue; l'unità della Chiesa viene restaurata, ma a trionfare è il capriccio imperiale. Poiché gli interessi politici mutano in continuazione, si assiste a continui capovolgimenti, s'introducono formule di compromesso, che ogni partito può interpretare come più gli piace, grazie all'indole vaga delle espressioni che vi sono adoperate. Ora sono certi vescovi a dover prendere la via dell'esilio; ora questo è il cammino imposto ai loro oppositori; talvolta i campioni dell'ortodossia sono gli Orientali, talaltra questa posizione tocca agli Occidentali, che erano stati arianizzanti. Al Concilio di Costantinopoli la confusione è tanto grande che Gregorio di Nazianzo decide di abbandonarlo. Teodosio intende governare la Chiesa nello spirito della più rigida ortodossia; emana un editto che impone la stessa fede a tutte le nazioni; toglie agli ariani tutte le loro chiese; promulga una legge con la quale vieta agli eretici di ogni specie di rimanere tra le mura di Costantinopoli. Si raggiunge così una dottrina in materia d'incarnazione e di trinità destinata ad essere considerata come la quintessenza dell'ortodossia sino ad

oggi. In Occidente le resistenze al credo ufficiale durano a lungo, ma infine anch'esse sono vinte e la regola di fede diventa la medesima per chiunque voglia essere salvato. Gli interventi dell'autorità imperiale, che si hanno prima nell'impero bizantino, si verificano in seguito nell'impero occidentale, e l'aggiunta del «*Filioque*» nel simbolo è decisa per ordine di Carlo Magno (ma l'espressione era da lungo tempo in uso)[21].

Si è agli antipodi dell'ellenismo, perché le divinità della Grecia e di Roma non danno luogo a formule dommatiche, essendo le une lussureggianti nei miti, ricche di varianti irriconducibili ad unità, caso mai si intraprendesse il tentativo di unificarle, che però nessuno compie – ad eccezioni degli allegoristi, i quali, nell'apparenza di interpretarle, in effetti le sopprimono, imponendo loro un contenuto extra-religioso –, le altre povere di tratti, e tali che comunque ad esse ci si rivolge unicamente per scopi terreni. A religioni interamente pratiche, che richiedono soltanto atti di culto, subentra con il cristianesimo una religione che possiede un domma elaborato con grande profondità e sottigliezza dottrinale.

5. *La filosofia e la religione cristiana*

Ciò è reso possibile dal rapporto che la filosofia ha adesso con la religione e che mantiene per circa mille anni, rapporto che non è d'interpretazione, bensì di costituzione. A torto si sostiene che dagli albori alla fine del Medioevo la filosofia è assoggettata alla teologia, giacché la locuzione usitata di «*philosophia ancilla theologiae*» non corrisponde alla realtà delle cose. La filosofia non si lascia subordinare, e quantunque l'intenzione possa benissimo essere quella della sottomissione, l'esecuzione è quella della fondazione. Certamente si sa, per così dire, anticipatamente dove la teoria andrà a parare, e cioè nella piena ed esclusiva verità della religione cristiana, ma il contenuto e il significato che questa religione possiede è determinato dalla filosofia, giacché è essa ad assegnarglieli. Gli scrittori ecclesiastici, i Padri della Chiesa, gli Scolastici, e altresì i pontefici e i vescovi, filosofano, in maniera differente, e a volte discordante, ora in guisa elevata, ora bassa, ma comunque filosofano, e non possono comportarsi diversamente, perché assai presto il cristianesimo dà luogo ad una speculazione senza della quale non potrebbe essere quello che è, ossia una dottrina. Nei secoli cristiani la filosofia possiede la sua indipendenza e la sua libertà, che, essendole connaturate, non possono, del resto, mai venir meno, dovunque della filosofia ci sia la sostanza, come accade nella tarda antichità e nel Medioevo, e non la semplice denominazione, la vuota parola, come capita altrove. A tale indipendenza non forma contrasto la Chiesa, con la sua organizzazione, il suo papa e i suoi vescovi, gli strumenti della loro giurisdizione, i quali, anzi, ci sono perché la dottrina elaborata dal pensiero speculativo ha determinato che debbano esserci e ha deciso quale debba essere la sfera della loro azione, del loro potere, del loro comportamento. Analogamente, a codesta libertà non pongono nessun limite i

[21] Su tutto ciò cfr. A. Harnack, *op. cit.*, vol. IV, pp. 5-165.

fatti storici, a cui fa riferimento il cristianesimo, la nascita miracolosa di Gesù, la sua vita, la sua predicazione, la sua morte, la sua resurrezione, la sua seconda venuta nella gloria, e gli innumerevoli eventi che vi si ricollegano, giacché tutti questi fatti ed eventi sono un materiale su cui la speculazione è chiamata ad esercitarsi, fornendone l'intendimento, al di fuori del quale perdono senso e consistenza, e non avendo alcuna sostanza, non possono esercitare nessuna costrizione sulla filosofia[22].

Il rapporto della filosofia con il cristianesimo è essenzialmente diverso per un millennio da quello che nel precedente millennio la filosofia ha con la religione dell'ellenismo: quel primo è positivo; questo secondo è negativo. I pensatori greci, e poi, sulla loro base e sul loro esempio, quelli latini, o combattono apertamente la religione popolare – ciò che accade in pochi casi – o la interpretano allegoricamente – e questo è ciò che avviene di regola –, ma anche nell'eventualità all'apparenza più favorevole alle credenze del popolo, la filosofia riduce le divinità tradizionali a esangui figurazioni di un materiale allotrio: che abbia indole fisica, morale, o politica, poco interessa; è comunque privo di natura religiosa. Invece, i pensatori cristiani, quale che sia l'appellativo che recano, elaborano la religione dandole forma dottrinale; la dommatica cristiana è sostanzialmente opera loro. In questa attività, essi accolgono alcuni concetti fondamentali teorizzati dai filosofi greci, come quelli di *sostanza*, di *essenza*, di *natura* (a cui aggiungono quello di *persona*), ma la costruzione a cui danno vita contiene delle novità così grandi, che è impossibile sopravvalutarne la portata. Anche nella sua ultima espressione, e cioè nel neoplatonismo, la filosofia greca concepisce la derivazione come una diminuzione di realtà, così che l'Intelligenza non adegua la perfezione dell'Uno, e nello stesso modo l'Anima del mondo non adegua la perfezione dell'Intelligenza, e così di seguito. La «processione» dall'Uno e il «ritorno» appaiono, di conseguenza, privi di ragione sufficiente. Invece, la trinità cristiana è una relazione, i cui termini (le persone) hanno la medesima dignità, sono uguali, e quindi essa è relazione autosufficiente. La comune formula: «una sostanza in tre persone» enuncia per la prima volta il concetto dell'identità della realtà (o sostanza) e della relazione, che è ciò che più di remoto possa esserci dall'aristotelismo, giacché, per lo Stagirita, la relazione è una categoria così povera, che un termine può mutare, diventando, p.es., da minore maggiore, pur restando invariato l'altro termine, così che la loro relazione può invertirsi anche soltanto per il cangiamento che interviene in uno solo dei suoi lati.

Certamente anche nella trinità cristiana rimangono degli aspetti oscuri, inesplorati, che impropriamente vengono chiamati «misteri», poiché il mistero non è l'in-

[22] È stata soprattutto la polemica anticristiana dell'illuminismo a suggerire la convinzione che durante il Medioevo dominino incontrastati il principio di autorità e la «*philosophia ancilla theologiae*». Già la varietà di posizioni dei pensatori medioevali prova che non è così. Ognuno di essi intende in maniera diversa codesto ancillaggio, e quindi lo priva della sua natura, lo rende poco più di una parola. Del pari, tutta l'autorità che si riconosce a Sant'Agostino, ad Aristotele, ecc., fa sì che, quando occorre, invece di prenderli di petto e di contraddirli, s'interpretino *reverenter*, ossia si pieghi il loro dire al proprio intendimento. Si ricordi anche la comune sentenza: *locus ab auctoritate infirmissimus*. Le *Summae* medioevali si propongono di stabilire la verità del cristianesimo; ce ne sono che precisamente da questa proposito prendono l'appellazione: *De veritate christianae religionis*.

comprensibile, ma proprio ciò che viene compreso mediante la rivelazione, e che incomprensibile sarebbe unicamente se essa, invece di darsi, non si desse, di modo che il mistero è «*mysterium revelatum*». Massimamente oscura è la posizione del Padre, il quale è, da un lato, una persona al pari delle altre, non essendoci Padre senza Figlio, e dall'altro, è la fonte, il principio, la causa della divinità, è Dio per eccellenza (κύριος θεός). Un certo subordinazionismo non scompare mai dal cristianesimo. Ma le ombre si addensano soprattutto sulla dottrina dell'incarnazione, ed esse emergono già dall'enunciato per cui Cristo è «vero Dio e vero uomo», che fa dell'umanità un'aggiunta estrinseca alla divinità, laddove dovrebbe essere considerata costitutiva della divinità. Un limite della dommatica cristiana è anche in ciò, che essa lascia imprecisato il rapporto tra *ragione* e *rivelazione*, che sembrano poter stare l'una senza dell'altra, mentre la ragione è costitutivamente *ragione rivelativa*, cosicché il concetto di rivelazione ha bisogno di essere ristretto per poter essere riferito alla religione; di ogni cosa potendosi affermare che consiste di una rivelazione.

Rimane da dire delle condizioni della salvezza che il cristianesimo introduce e altresì della considerazione che propone delle altre religioni e delle divinità a cui in esse si presta culto, quali che esse siano e quale che sia la parte del mondo in cui cose del genere accadono. Per quel che riguarda il primo punto è da ricordare che il cristianesimo sino a tempi recenti ripone tra le condizioni della salvezza, dopo il compimento della rivelazione, la fede esplicita nella trinità e nell'incarnazione di Cristo, mentre per l'epoca precedente richiede una tale fede soltanto ai maggiorenti e per la comune degli uomini del popolo eletto, vissuti dopo il fallo di Adamo, si accontenta di una fede implicita e quasi adombrata. L'intera dottrina è compendiata da Dante, descrivendo la mistica rosa, il fiore celeste in cui sono distribuiti i beati:

> Da questa parte onde 'l fiore è maturo
> di tutte le sue foglie, sono assisi
> quei che credettero in Cristo venturo;
> da l'altra parte onde sono intercisi
> di vòti i semicirculi, si stanno
> quei ch'a Cristo venuto ebber li visi[23].

Il cristianesimo è una religione iniziatica e in esso si entra non con la nascita bensì con il battesimo, in cui si opera la passione di Cristo; pertanto senza il battesimo non ci può essere salvezza per gli uomini, sia esso effettivamente ricevuto oppure soltanto desiderato, perché mancano le condizioni per accoglierlo. Quando è questione di salvezza, si è autorizzati a obbligare gli altri; bisogna, tuttavia, distinguere nella maniera più netta, il caso degli infedeli dal caso degli eretici. Gli infedeli, intesi nel senso di coloro che non hanno mai accolto la fede cristiana, non sono in nessuna maniera da costringere e da indurli a credere; nei loro confronti si deve badare a che non impediscano la fede con le cattive insinuazioni o con le aperte persecuzioni. Diversissima è la condizione degli eretici, che hanno accolta la fede ma

[23] *Par.*, XXXII, vv. 22-27.

poi l'hanno corrotta, contaminandola con degli errori e, di conseguenza, diversissimo è anche l'atteggiamento da prendere nei loro riguardi. Gli eretici hanno promesso, ma non hanno mantenuto, e se il promettere è libero, il mantenere quel che si è promesso è obbligatorio[24]. Quanto alle divinità diverse da quella propria del cristianesimo è da ritenere, secondo i Padri della Chiesa, che esse sono demoni immondi, in tutte le parti del mondo in cui ricevono un culto, mediante il quale seducono i miseri mortali che glielo prestano. Questa interpretazione demonologica è massimamente conforme agli interessi del cristianesimo, per il motivo che, essendo i demoni figure malvagie, ma pur sempre proprie della religione cristiana, fa di questa non soltanto l'unica religione vera ma, a rigore, l'unica religione esistente (ed in effetti, verità ed esistenza sono così poco separabili, che s'identificano). L'esclusivismo cristiano non potrebbe essere più completo.

[24] Sant'Agostino afferma a proposito dei donatisti e di tutti gli altri eretici, che, fatti cristiani dai sacramenti, dissentono dalla verità di Cristo, il dovere di usare la costrizione, giacché ciò che conta non è se si è o no costretti, ma se si è costretti al bene o al male, («*quale sit illud quo cogitur utrum bonum an malum*», *Ad Vincentium*, *Epist.* 93, ML. 33, 329-330). Questa posizione dura a lungo, tant'è vero che, sotto Luigi XIV, le lettere di Sant'Agostino sul metodo costrittivo da adoperare con i donatisti sono fatte ristampare dall'arcivescovo di Parigi, allo scopo di giustificare con esse il comportamento da adoperare nei confronti dei protestanti. La dottrina è comune e viene ribadita sino ad età moderna avanzata. Fa testo soprattutto San Tommaso, per il quale la Chiesa dà prova di misericordia, in quanto non condanna subito gli eretici, ma soltanto dopo averli ripetutamente ammoniti, dopo di che, trovandoli ostinati, provvede alla salvezza comune, lasciandoli al giudizio secolare, perché non vuole direttamente macchiarsi del sangue umano (Resta fermo, per l'Aquinate, che gli eretici «*meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi*», *S.th.*, II^{a} II^{ae}, q.11, a.3, co).

VI.

IL CRISTIANESIMO E LA FINE DELLA CIVILTÀ GRECO-ROMANA

1. *L'atteggiamento del cristianesimo primitivo nei confronti di Roma e del suo impero*

Se gli dei sono demoni intenti a sedurre gli uomini, se si nutrono con i sacrifici, di modo che ogni sacrificio agli dei è un vero e proprio pasto offerto ai demoni, che stanno nell'aria che circonda la terra e nelle statue degli dei (sia notato di passata che questa concezione realistica delle statue inabitate dalle divinità è l'unica vera, e che la riduzione delle statue e delle altre immagini divine a semplici raffigurazioni simboliche sorge soltanto quando le religioni sono estenuate e prossime alla scomparsa), come ripetono instancabilmente gli scrittori ecclesiastici, s'intende quanto estrema sia la condanna che il cristianesimo compie della religione dell'ellenismo e dell'impero romano che a codesta religione è indissolubilmente legato.

Documento di questa posizione è l'*Apocalisse*, in cui Roma è rappresentata come Babilonia, la grande meretrice, la bestia abominevole, che il Drago ha suscitato contro Dio, Cristo e i suoi fedeli; bestia è del pari l'imperatore, di cui la gente è obbligata ad adorare l'immagine. Gli angeli proclamano nei cieli la fine dell'impero romano. Un angelo dice: «È caduta, è caduta quella grande Babilonia, che ha abbeverato tutte le genti con il vino della sua fornicazione». Un altro angelo grida: «Se qualcuno adorerà la bestia e la sua immagine, e ne riceverà il marchio sulla fronte o sulla mano, berrà il vino dell'ira di Dio, che è stato versato schietto nel calice della sua ira, e sarà tormentato con il fuoco e con lo zolfo, al cospetto degli angeli santi e al cospetto dell'Agnello, e il fumo dei tormenti salirà nei secoli dei secoli». Infine, un forte angelo getta in mare una pietra grossa come una macina e dice: «Con lo stesso impeto sarà scagliata via Babilonia, quella grande città, e non sarà più ritrovata. E la voce dei citaredi e dei musici e il flauto dei cantanti e la tromba non si udiranno più in te, non si troverà più in te nessun artefice di nessun'arte, e la voce del mulino non si udirà più in te, e la luce della lampada non risplenderà più in te, e la voce dello sposo e della sposa non si udrà più in te»[1].

[1] XIV, 8; 9-11, XVIII, 21-22. – Ci sono anche documenti cristiani ispirati a moderazione nei con-

In proposito occorre tener conto di parecchi fattori. In primo luogo, è da considerare l'attesa dell'imminente fine del mondo, del giudizio, della salvezza o della dannazione eterna, che tolgono gran parte del significato che spontaneamente si è portati ad assegnare alla vita terrena e alla morte (e al genere di morte che ci coglie), nonché alla salute e alla malattia, alla giovinezza o alla vecchiaia; tutte evenienze di scarsa portata di fronte alla prospettiva che sta per tradursi nei fatti, di un'eternità d'indicibile beatitudine o d'inenarrabile sofferenza. In secondo luogo, è da riflettere che nel mistero delle decisioni di Dio, rientra anche la determinazione di lasciar libero corso, per qualche tempo, ai demoni, alla loro signoria, ai loro rappresentanti politici – tutto ciò rientra, in definitiva, nel problema del male – e che quel che il cristiano deve assolutamente fare è non contaminarsi in niente con Satana e con i suoi servitori, lasciando il compito della finale esterminazione e punizione dei malvagi alla divina provvidenza[2]. Il rimanente è, per il cristianesimo primitivo, indifferente. Infine, è da reputare che il cristiano ha l'obbligo di non fornire il menomo pretesto alle autorità politiche di incrudelire, come farebbe se partecipasse a congiure contro l'imperatore, si ribellasse alla sua autorità, e via di seguito esemplificando, perché così facendo collaborerebbe con il male e se ne renderebbe in parte complice e autore. La circostanza che nelle numerose congiure che costellano l'esistenza dell'impero non si trovino coinvolti dei cristiani si spiega benissimo, a condizione che ci si collochi dal loro medesimo punto di vista e non s'introducano considerazioni ad esso estranee e con esso ripugnanti. Ci sono parecchi testi che provano la convinzione dei cristiani del destino riserbato all'impero romano, che è di durare quanto dura il mondo[3], e insieme dell'impossibilità che i Cesari diventino cristiani o che dei cristiani diventino Cesari; la prima cosa si giustifica con il fatto che si tratta comunque di un tempo estremamente breve; la seconda conferma il giusto convincimento dell'incompatibilità tra la condizione del cristiano e quella dell'imperatore, sinché permane l'ellenismo. I cristiani possono anche pregare per l'imperatore, la pace, i beni terreni, perché il compimento non è ancora giunto e Dio soltanto ha la conoscenza della sorte riservata alle singole persone, a condizione che si rammentino sempre che altro è il bene celeste e altro sono i beni terreni, che la pace ultraterrena è quella vera, la quale non ha niente da spartire con ciò che reca lo stesso nome in questo mondo.

fronti dell'impero, come la *Lettera ai Romani* (XIII, 1-7), la *I lettera di Pietro*, gli *Atti degli Apostoli*. A. Loisy dubita però che si tratti di scritti interamente autentici e propende per l'ipotesi che si sia in presenza d'interpolazioni Cfr. *Le origini del cristianesimo*, trad. it. P. Serini, Milano, 1964, p. 282 e p. 307. – Correlativamente ci sono delle pause nella lotta che l'impero conduce per difendersi dal cristianesimo.

[2] Durante il periodo dell'attesa escatologica, l'autorità dei non credenti è considerata dai cristiani come una punizione divina dei peccati derivati dalla colpa di Adamo. Ciò rende totale il rifiuto cristiano dell'impero romano. Cfr. Max Weber, *Economia e società*, trad. it. cit., vol. I, pp. 584-585.

[3] «Il cristiano – dice Tertulliano – non è nemico di nessuno, meno che mai dell'imperatore; sapendo che è stato costituito dal suo Dio, occorre anche che lo onori, che lo riverisca e l'onori e lo voglia salvo con tutto l'impero romano; sinché sussisterà il mondo, tanto a lungo, infatti, sussisterà» (*Ad Scapulam*, II, 6). – Ci si affatica, particolare, intorno alle oscure parole di San Paolo: «*Mysterium iam operatur iniquitatis; tantum ut qui tenet nunc teneat, donec de medio fiat. Et tunc revelabitur ille iniquus*» (*2 Th* 2, 7-8). Sant'Agostino ritiene verosimile che quel che «va tolto di mezzo» sia l'impero romano, e certo che «l'empio che soltanto allora si rivelerà» sia l'Anticristo (*De civ. Dei*, XX, 19, 3).

Poiché l'intera esistenza pubblica e gran parte di quella privata nell'impero romano è permeata dalla religione dell'ellenismo, l'ambito delle attività da cui i cristiani sono obbligati dalla loro fede a tenersi lontani è estesissimo. Essi debbono escludersi da tutti gli uffici al servizio dello Stato, dalle funzioni di giudici e di ufficiali, da tutte le professioni che in qualsiasi modo li mettano a contatto con il culto degli dei e degli imperatori. È loro proibita qualsiasi partecipazione all'arte, perché i lavori artistici sono facilmente collegati con le immagini divine e con il culto religioso; analogamente è loro vietato il commercio delle carni, dei fiori, e d'ogni altro oggetto che può essere adoperato per rendere adorazione alle divinità. I cristiani non possono neanche fare i maestri di scuola, giacché anche questa professione può indurre all'idolatria nell'interpretazione dei testi letterari. Va da sé che essi non debbono aver che fare con maghi e con astrologi; inoltre è loro interdetto di adire i magistrati, di esercitare mansioni che comportino lo spargimento di sangue, p.es., di partecipare all'esecuzione di sentenze capitali. Al pericolo di contaminarsi con il culto degli «dei falsi e bugiardi» si aggiunge quello di diventare vittime dell'immoralità «pagana» nell'assistere agli spettacoli, nell'esercitare la retorica. Tutto ciò è riconosciuto – sia pure con delle riserve e con delle eccezioni – dai cristiani, anche nel caso più grave, che è quello del rifiuto del servizio militare[4].

La radice del conflitto del cristianesimo con l'ellenismo è teologica (per esso, l'irreligiosità e l'immoralità sono conseguenze dell'idolatria, come mostrano i costanti riferimenti a *Sapientia* 14, 17), e i conflitti teologici hanno di proprio di essere estremi, di dar luogo a manifestazioni terrificanti, di poter cessare esclusivamente con la fine di uno dei contendenti[5]. Tutti i mali che si abbattono sull'impero romano,

[4] I cristiani seguono il precetto di San Pietro, che li scongiura di comportarsi «*tamquam advenas et peregrinos*» (*I Petr* II, 11); fanno quel che suggerisce la *Lettera a Diogneto*, e cioè vivono in città greche o barbare, come capita; per essi ogni terra straniera è patria, e ogni patria è terra straniera (V, 4-5). Perché dunque dovrebbero imbracciare le armi contro i barbari?

L'affermazione di Tertulliano che i cristiani hanno un solo Stato, il mondo, comporta la rovina dell'intera società romana, il cui diritto era fondato per intero sull'idea che la sovranità divina fosse devoluta alla Città eterna. Il cristianesimo è ostile all'antica concezione della Città eroica e diviene possibile soltanto quando una tale concezione scompare. Cfr. G. Sorel, *La ruine du monde antique*, Paris, 1901, p. 104 e p. 114.

Se sono rimproverati di condurre con il loro comportamento alla paralisi economica dell'impero e di mettere in pericolo la sua stessa esistenza, i cristiani, anziché pentirsi, si vantano della loro potenza. Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it. G. Sanna, Firenze, 1969^2, vol. I, pp. 159-161. – La totale incompatibilità tra romanità e cristianesimo è sottolineata da A. Dufourcq, il quale giunge a dire che tra due Romani, l'uno pagano e l'altro cristiano, c'è una distanza infinitamente più grande che fra un Greco e un barbaro (*L'avenir du Christianisme*, I parte, *Le Passé chrétien, Vie et Pensée*, Paris, 1908^3, vol. IV, p. 18).

[5] Giova ascoltare la descrizione del giudizio universale di Tertulliano, inuguagliata per il linguaggio furente con cui è espressa e il rivoltante compiacimento da cui è accompagnata: «Quale spettacolo sta per venire: il ritorno del Signore, ora indubitabile, ora glorioso, ora trionfante! Quale esultanza degli angeli, quale gloria dei santi che risorgono. Quale regno quindi dei giusti! Quale città la nuova Gerusalemme! Ci sono anche altri spettacoli, quell'ultimo ed eterno giorno del giudizio, quel giorno inatteso, deriso dai pagani, quando questo vecchio mondo e tutte le sue generazioni saranno inghiottite da un unico fuoco. Quale ampiezza di spettacolo allora! Come ammirerò, come riderò, quando godrò, quando esulterò, contemplando tanti re, di cui si diceva che erano assunti in cielo, con lo stesso Giove e con gli

quelli interni come le carestie, le pestilenze, le guerre civili, quelli esterni come le invasioni dei barbari, i sacchi delle grandi città, e infine della stessa Roma, le catastrofi naturali come i terremoti e le inondazioni, sono, per i cristiani, segni premonitori della prossima fine del mondo e del giudizio che dividerà per l'eternità i santi dai dannati.

Dal punto di vista cristiano non c'è in tutto ciò nessuna decadenza. Se il tramonto dell'impero segna l'abbattimento dell'immonda idolatria, del male in tutte le sue manifestazioni, del regno di Satana, è evidente che non si può considerare come una discesa da una condizione superiore a una inferiore. Se Dio stesso vuole questo esito, è chiaro che il compimento del disegno di Dio, che è bene, è assolutamente buono. Per Sant'Agostino, c'è una città di Dio di cui fanno parte quanti sono ispirati dall'amore del creatore, e c'è una città terrena i cui membri preferiscono i loro dei; le due città coesistono sinché saranno divise dal giudizio finale e allora ognuna di esse raggiungerà la sua meta, destinata a non aver mai termine. Certamente, la città di Dio non coincide con la comunità dei fedeli, come la città del diavolo non s'immedesima con l'impero; nondimeno s'intersecano strettamente. Entrambe le città esistono sin dall'inizio dei tempi e sono rimaste sostanzialmente immutate nel corso dei millenni. Caino è biblicamente il primo a fondare uno Stato, che è l'archetipo della città del diavolo; vi si riconnette anche Roma, la quale deve anch'essa la sua origine a un fratricidio. In definitiva, o di qua o di là; o si appartiene all'una o all'altra delle due città, una diversa possibilità non c'è. L'idea di decadenza, la quale è sostituita da quella del giudizio divino, manca nel cristianesimo dei primi secoli, come – sia notato qui per inciso – manca in essa l'idea di progresso, il quale, per esistere ed essere concepito, richiede di essere graduale. Nel giudizio di Dio non c'è alcuna gradualità, ma si ha una sostituzione repentina, una catastrofe gigantesca accompagnata dall'instaurazione immediata della condizione terminale dell'umanità e delle cose tutte.

stessi loro testimoni, che gemono nel più profondo abisso! Del pari, i magistrati che perseguitavano il nome del Signore, liquefatti in fiamme più ardenti di quelle in cui, incrudelendo, hanno gettato i cristiani! Chi ancora? quei sapienti filosofi che bruciano insieme ai loro discepoli, a cui insegnavano che Dio non s'interessa di nulla, a cui garantivano che le anime non esistono affatto o che non riprendono i loro corpi di una volta! Anche i poeti che tremano davanti al tribunale non di Radamante, né di Minosse, ma di Cristo! Allora si sentiranno gli attori tragici che nella loro sventura gridano con voce più forte che in teatro; allora si scorgeranno i danzatori molto più sciolti per il fuoco; allora saranno da osservare gli atleti che… si slanciano non nelle palestre, ma nel fuoco; senonché vorrei che allora si vedessero proprio quelli – a loro preferirei rivolgere insaziabile lo sguardo – che infierirono contro il Signore. C'è qui, dirò, quel figlio del falegname o della prostituta, il distruttore del Sabato, il Samaritano, che aveva un diavolo, c'è qui quegli che voi compraste da Giuda; c'è qui quello che fu fustigato con le canne e preso a pugni, insozzato con gli sputi, abbeverato con il fiele e con l'aceto; c'è qui quello che i discepoli sottrassero di nascosto affinché si dicesse che era risuscitato, o che portò via l'ortolano affinché le sue insalate non fossero calpestate dall'affluenza dei visitatori. Tali viste, tale esultanza, quale pretore o console o questore o sacerdote le offrirà nella sua generosità? E nondimeno tutto questo già l'abbiamo in qualche modo rappresentato per mezzo della fede nella raffigurazione dello spirito. Quanto al resto, quali sono quelle cose che né l'occhio vide, né l'orecchio udì, né ascesero al cuore dell'uomo? Credo che siano più piacevoli del circo e di entrambi i teatri» (*De spectaculis*, 30).

2. *L'incompatibilità dell'intuizione cristiana del mondo con i principi dell'ellenismo*

L'opposizione è tra il cristianesimo e la religione dell'impero romano in quanto è totale, è tra la civiltà cristiana in generale, quale si appresta ad essere, e la civiltà antica nel suo complesso, quale, sia pure con parecchie trasformazioni, esiste da secoli.

C'è anzitutto il conflitto sul modo di considerare l'universo e il tempo che la generalità dei pensatori greci ritengono eterni, ingenerati e incorruttibili, tanto se attribuiscono loro la stessa immutabile struttura, quanto se conferiscono ad essi degli andamenti che possono dichiararsi a un dipresso circolari. Forma contrasto insuperabile a tale concezione l'idea cristiana della creazione del mondo e l'attribuzione ad esso di seimila anni di durata[6]. Ora, un mondo che dipende dalla volontà di un Dio, che l'ha tratto dal nulla e sta per ricondurlo al nulla, che, per di più, è pieno di demoni, che stanno negli idoli dei templi, si aggirano nello spazio aereo, seggono sui troni dei re e aleggiano intorno alle culle dei bambini, che ha al centro una Terra, la quale è sì una creazione di Dio, ma col peccato si è ridotta a un vero e proprio inferno, è un'entità completamente vile, su cui i cristiani si sentono pellegrini e stranieri, da cui rifuggono con tutte le loro energie, per vivere nella fede del regno oltremondano verso il quale si affrettano. Il presente e il futuro si contrappongono così assolutamente, e ad ogni servizio divino risuona la preghiera: «Venga la grazia e trapassi questo mondo; "*maran atha*"»[7].

Di fronte alla prospettiva della resurrezione, del giudizio, della vita eterna, perde qualsiasi valore l'esistenza presente: qui è la radice della rinuncia e dell'astensione dai falsi beni terreni, ossia dell'intero ascetismo cristiano. La Bibbia racconta come Cristo abbia pianto, ma non dice che nemmeno una volta abbia riso: il sereno godimento della vita non si addice ai cristiani, per i quali l'intera esistenza è priva di gioia quanto alle cose che li circondano, servendo essa unicamente quale periodo di prova in vista del giudizio, in cui l'enorme maggioranza degli uomini sarà condannata a patimenti senza fine. Tra le manifestazioni dell'ascetismo cristiano spicca l'esaltazione estrema del celibato e della verginità, che sono posti molto al di sopra del matrimonio, il quale rimane nondimeno ammesso[8]. Un'altra insigne manifesta-

[6] In San Barnaba si legge che Dio fece in sei giorni le opere delle sue mani e che in seimila anni porterà a compimento tutte le cose, perché, per lui, un giorno significa mille anni (*Ep.*, XV, 4). Questa tradizionale assegnazione di una limitatissima durata al mondo – il tempo concesso si stima per di più quasi per intero trascorso –, di cui l'autore di questa *Epistola* può essere riguardato come l'iniziatore, è consustanziale al cristianesimo, il quale non può abbandonarla senza che il suo sentire sia interamente cangiato.

[7] Cfr. A. Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo*, Milano, 1945[2], p. 72 e p. 99.

[8] Sant'Ambrogio presume di poter far discendere il termine «connubio» da «nubi» e assicura che nubi gravi sono le donne maritate, giacché sopportano il peso del matrimonio e, quasi non bastasse, trova da ridire anche a proposito della gravidanza e della maternità: «*nam etiam gravari alvo feruntur, cum semina conceptionis acceperint*» (*Exortatio virginitatis*, XXXIV). Questa «mistica della verginità», come la chiama Harnack, ha il suo culmine in Sant'Agostino, il quale insegna che senza il peccato originale le donne avrebbero concepito i loro figli, rimanendo intatta la loro verginità (*De civ. Dei*, XIV, 16). Questa drastica subordinazione del matrimonio alla verginità è destinata ad avere effetti pratici nella stessa legislazione, perché Costantino è indotto dalla predicazione del clero cristiano a sopprimere

zione dell'ascetismo è il monachesimo, che nella tarda antichità seduce, quantunque in maniera assai diversa, sia i cristiani, sia i non cristiani (tra questi ultimi sembra, in particolare, gli ebrei). Esempi emblematici di eremitaggio cristiano forniscono i Padri del deserto, abituati a infliggersi le più singolari torture fisiche, a non mangiare per tutto il periodo della quaresima e alcuni anche a mutilarsi[9]. Un tale pessimistico disprezzo per il mondo di quaggiù, un tale odio per il corpo, stanno nel più esplicito contrasto con la bella naturalità dell'ellenismo[10]. In un tempo caratterizzato dalla crisi demografica, dalla inarrestabile diminuzione della popolazione per la peste e la fame, per le guerre civili ed esterne, nonché per le invasioni dei barbari, questi orientamenti della nuova religione vanno in direzione contraria a quella propria della civiltà greco-romana.

Sotto imputazione è messa da alcuni studiosi moderni anche l'esortazione evangelica a comportarsi come gli uccelli dell'aria e i gigli dei campi, che non seminano, non raccolgono e non mettono le messi nei granai, eppure la provvidenza divina bada anche a loro, sicché non mancano del necessario. Come si è mostrato, l'ellenismo è lontano dal dare il primato all'economia, alla produzione, al consumo, al commercio; esso chiama «vita pratica» soprattutto l'esistenza dedita alla politica e, più in generale, quando discorre della praticità a proposito della stessa contemplazione, intende affermare che questa è attività, esercizio, studio, non inerzia, non abbandono, non rilassamento della vita mentale; nondimeno accorda il debito posto alla soddisfazione dell'esistenza corporea, il cui benessere è inseparabile da quello dell'esistenza spirituale e, di conseguenza, esige che si appresti con ampiezza l'occorrente (qualche setta, come quella dei Cinici, che rifiuta questa visione, è circondata dal generale discredito). Il dissidio tra l'ellenismo e la cristianità si dà anche a proposito di codesto invito a rimettersi alla provvidenza – che è altra cosa dall'affermazione che Dio è provvidente –, come si riscontra al riguardo dell'insegnamento cristiano di vendere i propri beni e di distribuire il ricavato ai poveri, e di guadagnarsi in questa maniera il paradiso. In un'epoca in cui le saltuarie elargizioni pubbliche sono state sostituite da regolari distribuzioni di pane e di altri alimenti, la carità cristiana si aggiunge a quelle infauste provvidenze, accrescendo la pigrizia e l'infingardaggine delle moltitudini, sperperando la ricchezza, che avrebbe potuto essere più utilmente adoperata, e aiutando soltanto per un istante i bisognosi, che presto ricadono nell'usuale indigenza.

le provvidenze istituite da Augusto per le famiglie (Cfr. V. Duruy, *Histoire des Romains*, cit., p. 542).

I Greci non avanzano siffatte inaudite pretese, si accontentano che il sacerdote di Eracle Misogino non abbia rapporti con donne per l'anno in cui è in carica, e per evitare possibili «cadute» scelgono di regola uomini d'età avanzata. Se poi capita quel che non dovrebbe capitare, vi passano sopra senza far drammi (Cfr. Plutarco, *De Pythiae oraculis*, 403-404, 20). I Romani tengono alla verginità delle vestali. È quasi tutto qui.

[9] Cfr. E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca d'angoscia*, cit., pp. 28-35.

[10] Nella più recente teologia cristiana si è diffusa la tesi singolare che si debba al cristianesimo la scoperta del corpo. Niente è più inattendibile. Si cerca di appoggiare un tale assunto soprattutto sull'incarnazione: ma gli dei greci e romani non hanno forse un corpo? Per rivendicare l'importanza del corpo ancora più fallaci sono i richiami che si compiono ai libri dell'Antico Testamento. In essi si parla del corporeo per l'insufficiente capacità di concepire lo spirituale che sia veramente tale, ossia realtà intellettuale.

Dal punto di vista concettuale giova però segnalare soprattutto il fraintendimento contenuto nell'abituale nozione del povero, del misero, dell'umile, quale ricorre nel cristianesimo, considerato nella sua scaturigine fondamentale. La radice della concezione cristiana della vita è, come si è detto, nel sentimento della dipendenza, il quale contrappone l'*avvertimento della realtà* nella sua pienezza, che è Dio, all'*avvertimento dell'ombra*, che è l'uomo. L'umile è, primariamente, chi sente se stesso come un'ombra, come una nullità, in confronto a Dio al quale dice nel suo cuore: «Tu sei tutto, io nulla», o, ed è lo stesso, che si riconosce peccatore ed esclama: «Allontanati da me, che sono un misero, in preda del peccato». Il povero, nell'ordinaria considerazione sociologica del termine, ossia chi manca di qualsiasi ricchezza, può cristianamente essere soltanto un *simbolo* del povero, nella sua accezione religiosa, e a lui si può dare del proprio, allo scopo di raffigurare sensibilmente quel vero dono, che soltanto da Dio può provenirgli, e che lo rende incomparabilmente più ricco di quanti vivono nell'opulenza, nel lusso e nella pompa. Senonché la coscienza del significato religioso della ricchezza e della povertà presto si ottunde nello stesso cristianesimo, il quale finisce per attenersi all'accezione sociologica, di assai più facile comprensione, e per trattarla come se fosse quella sua propria. Con tutto ciò, il cristianesimo lascia in gran parte le iniziative benefiche agli individui, e non sa niente di una questione sociale, la quale è troppo lontana dalla sua preoccupazione centrale, la salvezza dell'anima, per interessarlo in una qualsiasi maniera: accetta le classi, quali le trova esistenti, e anche a proposito della schiavitù non ha nessuna obiezione da muovere, e anzi ribadisce il dovere degli schiavi di obbedire ai loro padroni. In questo gli scrittori cristiani si comportano come i pensatori dell'ellenismo, i quali protestano contro la durezza e la crudeltà esercitate sugli schiavi, ma si guardano bene dal mettere in discussione l'istituzione della schiavitù, che è giuridicamente sanzionata.

Dove il contrasto si riaccende e si fa radicale è nel modo di intendere la religione medesima, che ha nell'ellenismo una finalità mondana e nel cristianesimo una finalità ultramondana, in quello è disgiunta da elaborazioni dottrinali, in questo è interamente contesta di concetti filosofici, così che per tale motivo si lamenta da parte di molti che per ben due secoli, il IV e il V, tutte le energie dei cristiani siano destinate ai dibattiti teologici, proprio mentre le invasioni barbariche s'infittiscono e pongono, in ultimo, fine all'impero. Poiché la salvezza eterna dipende dalla retta professione della fede, s'intende come il cristianesimo accordi la massima importanza alla elaborazione di una dottrina, la quale deve essere accettata e professata incondizionatamente da tutti. Questo atteggiamento è così consustanziale alla nuova religione che, nonostante crisi parziali e vuoti di cultura, permane sin dopo la Riforma protestante e la Controriforma cattolica, e i loro conflitti teologici, politici e militari, ossia sin quando il cristianesimo non dà i primi segni manifesti del suo esaurimento. E poiché, come si è accennato, la dottrina cristiana non è completamente congruente, ma reca in se stessa profondi dissidi negli stessi due dommi capitali, la trinità e l'incarnazione, il connubio, imperfettamente riuscito, di filosofia e di religione sarà in ultimo denunciato come un'inammissibile commischianza di entità eterogenee[11]. Il cristianesimo è la religione del

[11] Anche i racconti concernenti gli dei della mitologia greca contengono molteplici varianti, ma si

mediatore, e in essa, oltre il mediatore umano-divino, che è Cristo, ci sono i mediatori semplicemente umani, i sacerdoti, gerarchicamente disposti, che hanno il loro modello in Cristo medesimo, il quale è il sacerdote per eccellenza. Anche la religione greca e quella romana hanno i loro sacerdoti, ma non organizzati in classi rigidamente disposte, e in esse non svolgono la funzione di mediatori nella stessa maniera in cui l'adempiono i sacerdoti cristiani. L'uomo greco e quello romano possono rivolgersi da se stessi alle loro divinità; il cristiano non può sempre e dovunque trattare a tu per tu con Dio, perché il sacerdote è il ministro della maggior parte dei sacramenti, e in specie di quelli della confessione, di cui non c'è chi non abbia bisogno, quasi fosse del tutto esente da peccati, e dell'eucarestia, che lo nutre spiritualmente. La divisione del laicato e del sacerdozio non è paragonabile con quella delle classi, a meno che questa non comporti una differenza politica e insieme una differenza religiosa, concernente l'accesso al divino. Per di più, dai semplici sacerdoti sono distinti i vescovi, che hanno la pienezza del sacerdozio, e il papa, che possiede un'autorità, la quale, in maniera diretta o indiretta, si estende per tutta la cristianità nell'intero complesso delle sue manifestazioni.

All'ascetismo religioso forma riscontro il rigorismo morale, il quale pone fine al costume rilassato della declinante romanità, soprattutto in fatto di sessualità in cui s'era raggiunto il culmine della turpitudine, la famiglia è rinsaldata, il divorzio e l'esposizione dei bambini sono banditi, e i cristiani non pongono tempo in mezzo a vantare che le loro famiglie sono più prolifiche di quelle dei pagani. Nel complesso la condizione della donna è più alta nel cristianesimo che nell'ellenismo; ciò nonostante si ribadisce, a partire da San Paolo, che la donna è creata da e per l'uomo, che l'uomo è l'immagine e la gloria di Dio, che la donna è la gloria dell'uomo[12]. Non soltanto il cristianesimo si appresta a porre fine al femminismo che si è affermato nel tardo impero romano, ma tiene lontana la donna dal sacerdozio, mentre le sacerdotesse hanno un ampio posto nell'ellenismo[13].

tratta manifestamente di un'altra cosa, giacché si è in presenza di alcunché di omogeneo, di differenti versioni di storie divine. A Roma le grandi decisioni in fatto di religione sono prese dalle autorità politiche: mai – dice Schelling – lo Stato fu voluto di per se stesso più che nell'Urbe, dove il clero medesimo è una dignità statuale (Cfr. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, in *Werke*, hrsg. von M. Schröter, München, 1979[3], Hbd. 5, p. 725). Con il cristianesimo il rapporto s'inverte, è la religione che determina, sin dove le è possibile, l'attività politica, e dove ciò non le riesce, protesta che i suoi diritti sono violati, a bassa o ad alta voce, secondo le diverse condizioni dei tempi e le differenti opportunità. Questo è stato, per J. Burckhardt, il più grande rivolgimento che abbia avuto luogo: il cristianesimo (quello primitivo come progetto, e quello medioevale come realtà), al pari dell'ebraismo e dell'islamismo, costruisce una società interamente rispondente ai dettami della religione (Cfr. *Considerazioni sulla storia universale*, trad. it. cit., *passim*). Lo Stato romano e la religione cristiana, osserva Fichte, sono incompatibili, e dopo il suo trionfo questa religione può e deve diventare il principio creatore di un nuovo Stato (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, in *Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, Bd. VII, p. 14).

[12] *I Cor* 11, 7-8.

[13] L'antifemminismo ha il tono dell'indignazione in Tertulliano, che così si rivolge alla donna: «*Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix; tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit; tu, imaginem dei, hominem Adam, facile elisisti; propter tuum meritum, id est mortem, etiam filius dei mori habuit: et adornari tibi in mente est super pelliceas tuas tunicas?*» (*De cultu feminarum*, I, 1, 16-21, in *Opera* rec. Ac. Kroymann, Vienna-Lipsia, 1942, vol. 2,

Da una parte il cristianesimo si lascia compenetrare dalla filosofia dell'ellenismo, con la quale scende a compromesso, dall'altra proclama di possedere, proprio in quanto è religione, la pienezza della verità; questa è una situazione paradossale da cui non esce in tutte le sue vicende, dall'inizio sino ad oggi. La religione ha il suo organo d'apprendimento della verità, che è la fede, la quale, essendo dono di Dio, proviene dal di sopra, s'impossessa dell'uomo e riempiendolo, fa sì che non abbia bisogno di niente in fatto di cognizione della realtà divina. Così dovrebbe presentarsi il cristianesimo, ma esso si comporta diversamente, accogliendo a mano a mano in forma sempre più elaborata una conoscenza naturale di Dio e di alcune altre verità religiose, che manda avanti, in qualità di sapere propedeutico, ai contenuti della rivelazione, che riguarda come il tener per vero esaustivo, nella misura che è consentito avere su questa terra. Una tale posizione mediana, quantunque accomodaticcia, è quella di gran lunga dominante, ma accanto ad essa s'incontrano altri due punti di vista, quello del razionalismo e quello del fideismo. Nell'epoca che ci interessa, il razionalismo è rappresentato dallo gnosticismo, ossia dalla scienza (effettiva o pretesa) che prende il posto della fede, ed esso ha scarsa, se non nulla, importanza per intendere il rapporto di reciproca esclusione tra cristianesimo ed ellenismo (con l'eccezione della polemica antignostica di Plotino). Il fideismo, il quale esiste più come atteggiamento spontaneo che come assunto riflesso, non proclama già che la fede è di per se stessa visione, quantunque incoata, ma domanda imperiosamente che si creda per il motivo che si deve credere, ossia fa della fede un comando, a cui non è dato ribellarsi. I Greci, invece, esigono che di tutto si renda ragione; per essi il λόγον διδόναι non ammette eccezione, e con l'interpretazione allegorica anche la religione si conforma alla richiesta della razionalità, per gli stessi nomi degli dei, alla cui natura avvia la comprensione degli etimi.

In fatto di arte, il cristianesimo primitivo condanna senza remissione tutte le rappresentazioni mitologiche, siano esse quelle della pittura murale o vascolare, o delle incisioni su pietre, dà – com'è naturale – il bando al nudo, ripugna, per essenza, quel che forma il fascino dell'arte greca, la plastica. Si comporta così perché risente ancora del divieto veterotestamentario di formarsi figura di ciò che è in alto nel

pp. 59-60, «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum», vol. XXX). – Naturalmente, se ricorre il pericolo dell'idolatria, ricorda Firmico Materno, che per ciò rinvia al *Deutoronomio*, non si deve risparmiare né il fratello, né il figlio, né la diletta sposa, ma levare la mano per ucciderli (*De errore profanarum religionum*, XXIX).

Se non nel tono, nella sostanza, prese di posizione del genere non sono affatto peculiari dei primi secoli cristiani, poiché si ritrovano anche in età moderna e valgono a comprovare l'incompatibilità tra l'emancipazione femminile e il cristianesimo. Commentando il *Genesi* Hamann scrive: «Ella [Eva] dovette dipendere dal suo uomo, come Adamo dalla produttività della terra e dal lavoro del suolo, dal quale era stato tratto (*Gen.* III, 23). Adamo era stato fatto dalla polvere della terra e la sentenza lo fece parimenti vassallo della medesima. Eva era stata fatta dalla costola dell'uomo e la sentenza [di Dio; cfr. *Gen.* 16] la rese soggetta alla volontà del medesimo» (*Scritti cristiani*, trad. it. A. Pupi, vol. I, Bologna, 1975, p. 63). – E Donoso Cortés: «La discussione è il nome che prende la morte quando non vuol essere riconosciuta e viaggia in incognito… L'uomo, secondo i cattolici, si perdette per aver accettato la discussione con la donna, e questa per aver discusso con il diavolo» (*Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, trad. it. G. Allegra, Milano, 1972, p. 235).

cielo, in basso sulla terra, al di sotto dell'acqua. Per il rimanente, si adegua piuttosto passivamente all'arte antica, in cui opera delle notevoli riduzioni[14]. Soltanto nei secoli XI e XII, ossia soltanto quando si è concluso il laborioso processo di fermentazione della civiltà medioevale, il cristianesimo produce un'arte originale, che è la sua, non per nome ma per sostanza, e allora essa è anche esteticamente valida. La condizione della letteratura non è molto diversa da quella delle arti figurative.

Il posto più basso è riservato alla scienza della natura, di cui l'ellenismo ha posto i fondamenti, perché, per il cristianesimo, è la più remota dalla salvezza dell'anima. Sant'Agostino avverte che la sapienza dell'uomo consiste nella devozione religiosa, ha sua espressione più appropriata nel culto di Dio. Non si tratta di esplorare la natura come fanno quelli che i Greci chiamano «fisici», non c'è da temere che il cristiano ignori qualcosa della consistenza e del numero degli elementi, del movimento, dell'ordine, delle eclissi degli astri, della forma del cielo, della specie e della natura degli animali, delle piante, delle pietre, delle sorgenti, dei fiumi, dei monti, dei segni che preannunciano le tempeste. Mentre compie queste dichiarazioni d'indifferenza, Sant'Agostino trova modo da una parte di lodare l'eccellenza dell'ingegno, l'ardore per la ricerca, il molto tempo destinato allo studio dai fisici, dall'altra suggerisce che essi alcune cose investigano sulla base di umane congetture, altre indagano avvalendosi del sostegno dell'esperienza del passato, così che è da distinguere quel che essi veramente sanno e quel che unicamente opinano. Si tratta di accenni preziosi, ma fugaci; i procedimenti metodologici dei fisici non interessano Sant'Agostino, il quale torna immediatamente al punto che gli sta a cuore: basta al cristiano credere che la causa delle cose create, sia celesti che terrestri, sia visibili che invisibili, è la bontà del creatore, di Dio uno e vero, e che non c'è nessuna essenza che non sia lui o che non provenga da lui. Stando così le cose, quando ci si imbatte nel verso di Virgilio: «*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*», non deve parere che appartenga alla felicità il sapere le cause dei grandi movimenti dei corpi, che sono celate nei più reconditi fini della natura. Ciò che preme conoscere sono le cause dei beni e dei mali, sino al punto in cui ci è concesso di saperle in questa vita, ricolma per l'uomo di errori e di tribolazioni, per evitare gli uni e le altre. Si deve tendere a quella felicità, in cui non siamo angustiati da nessuna tribolazione e non siamo ingannati da nessun errore[15]. A pensarla in consimile maniera è la generalità degli scrittori ecclesiastici

[14] Si suole affermare che il cristianesimo ha posto finite all'arte antica, ma questa menava da tempo un'esistenza stentata. Piuttosto che ucciderla, si dovrebbe dire che il cristianesimo l'ha sepolta, sostiene F. Lot in *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, cit., pp. 154-155.

[15] Cfr. *Enchiridion ad Laurentium*, in *Corpus Christianorum*, XLVI, Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2, III, 9-V, 16, pp. 52-57. – Non a caso, l'erudizione di Sant'Agostino è essenzialmente letteraria; in essa c'è assai poco che riguardi la conoscenza della natura. Cfr. H.I Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di C. Mirabelli e A. Tombolini, Milano, 1987, pp. 121-145.

Quando contrappone le opere dei filosofi alle lunghe favole dei Manichei, Sant'Agostino preferisce naturalmente le prime – che assicura di aver letto – alle seconde, riconosce che i loro autori hanno compiuto *curiosa peritia* molte scoperte astronomiche e molti calcoli esatti, ma tosto li rimprovera d'ignorare il Dio creatore di quel che calcolano e di dimenticarsi che la sapienza divina è incalcolabile (*Confess.*, V, 3-5). La Bibbia è la suprema autorità anche quando si tratta della costituzione del mondo; così, poiché essa racconta che Dio creò la luce e le tenebre, non essendoci ancora il sole e gli astri, noi non riusciamo

e dei Padri della Chiesa. Per i nostri scopi, è sufficiente conferma la posizione di Lattanzio, il quale concede che ci sono molte cose che si è costretti a sapere. Si tratta delle cose che sono utili e necessarie alla vita, così che si perirebbe se si ignorassero e non si fosse in grado di ricercarle, e delle cose che sono pericolose e letali e che occorre conoscerle, allo scopo di evitarle e di fuggirle. Sin qui arrivano anche gli animali; agli uomini Lattanzio concede qualcosa di più, ossia ciò che l'uso frequente e l'abitudine hanno ritrovato. Per il rimanente, egli argomenta mettendo gli Accademici contro i Fisici, e i Fisici contro gli Accademici. Questi hanno argomentato, partendo dalle cose oscure, che non esiste nessuna scienza; quelli, muovendo dalle cose manifeste, hanno tratto la conseguenza che si può sapere tutto. La maniera più saggia e vera di comportarsi sarebbe di ammettere che è impossibile conoscere le cause e le ragioni delle cose naturali, per lo meno di quelle celesti, perché nessuno ce le insegna, e che non si debbono ricercare, perché, essendo nascoste, è inutile affaticarvisi d'attorno[16].

3. *La lotta anticristiana e le ragioni del suo fallimento*

L'ellenismo, attaccato in tutte le sue manifestazioni di vita dal cristianesimo, si difende, e questa difesa è la ragion d'essere della lotta anticristiana che per tre secoli conduce l'impero romano[17]. La superstizione degli imperatori, il furore anticristiano del popolo, che attribuisce le calamità, le pestilenze, le guerre, da cui è afflitto il mondo romano, all'abbandono dell'antica religione, il bisogno delle autorità di soddisfare le richieste delle masse che vogliono puniti i seguaci della nuova fede proveniente dalla parte orientale dell'impero, non bastano a spiegare perché i cristiani

a capire come ciò sia possibile, nondimeno dobbiamo crederlo senza esitazione. Tale è, del resto, l'atteggiamento di tutto il Medioevo, il quale, allorché trova dei contrasti tra le cognizioni della natura e gli insegnamenti della sacra scrittura, sentenzia che si è in presenza di opposizioni risolubili e trova scampo nell'allegorismo.

[16] Non contento di accumulare pretese assurdità contro l'esistenza degli antipodi – se si dessero gli antipodi, ci sarebbero uomini le cui piante dei piedi starebbero più in alto della testa, le piogge e le nevi cadrebbero sulla terra dal basso in alto, il cielo sarebbe più basso della terra, e simili, Lattanzio avverte che potrebbe soffermarsi molto più a lungo sul tema, se non ci fossero argomenti più necessari, ossia la vera sapienza e la religione, la giustizia, il vero culto, la vita beata (*Divin. Inst.*, ML, VI, pp. 359-382 e pp. 425-428).

[17] Si parla di solito di «persecuzioni», e anche noi impieghiamo, all'occorrenza, una tale espressione. L'importante è rendersi conto del fatto che «persecuzione» – al pari di «paganesimo» e di parecchie altre locuzioni – è un vocabolo di parte cristiana (i punti di vista, in ciò che sono polemici, contengono per intero vocaboli di parte). Di conseguenza, s'intende come gli illuministi del XVIII secolo discorrano con una certa riluttanza delle persecuzioni subite dal cristianesimo e come, quando lo fanno, trovino parecchie giustificazioni per gli imperatori di Roma. Voltaire, dopo aver premesso che i Romani e i Greci eccelsero sia per le armi, sia per la tolleranza, soggiunge: «È evidente che se vi furono delle persecuzioni, questo accadde per reprimere un partito e non per abolire una religione». E ancora: «I magistrati romani erano, senza dubbio, molto scusabili agli occhi degli uomini di guardare al cristianesimo come a una fazione pericolosa per l'impero» (*Della pace perpetua, del dottor Goodheart*, in *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Torino, 1964, pp. 814-816).

sono perseguitati. Soluzioni del genere, quantunque siano largamente diffuse, sono così banali da essere incredibili. Le persecuzioni sono dovute al fatto che si avverte da parte degli imperatori, dei filosofi, degli storici, dei poeti, in genere degli uomini di cultura, che il cristianesimo, affermandosi, segna la morte della civiltà greco-romana, perché è fondato su un'intuizione del mondo e della vita del tutto incompatibile con essa.

Gli imperatori dei primi secoli dell'era volgare differiscono per molte particolarità individuali, ma presentano nondimeno alcuni tratti comuni, tra cui spicca l'amore per la civiltà classica[18]. Gran parte di questi capi di Stato ha interessi letterari, poetici, storici, scientifici, filosofici, eruditi. Tiberio coltiva le arti liberali, compone poesie in lingua greca, ad imitazione di Euforione, Riano, Partenio, scrive un carme lirico, si circonda di grammatici. Claudio, su consiglio di Livio, si dà a scrivere, ancora adolescente, una storia, durante il suo principato, attende moltissimo agli studi, redige due opere storiche, la prima in due volumi, la seconda in quarantuno. Si dedica con uguale passione alla letteratura greca, in cui compone altri lavori, introduce tre nuove lettere dell'alfabeto, diventate poi d'uso comune, crea un nuovo Museo ad Alessandria. Nerone sin da fanciullo si mostra appassionato di tutte le discipline liberali e conserva sempre una profonda inclinazione per la poesia, in cui dà prova di possedere una facile vena, ama le arti figurative e, in particolare, la pittura. Marco Aurelio conclude nobilmente la serie dei grandi moralisti antichi. Settimio Severo manifesta una profonda passione per la cultura e raggiunge una grande erudizione nelle lettere greche e latine[19]. Essendo gli imperatori romani fedeli sostenitori della civiltà antica ed essendo questa diametralmente opposta agli orientamenti del cristianesimo primitivo, essendo parecchi di codesti sovrani dediti personalmente ai più diversi campi della cultura, non soltanto in qualità di amatori ma anche di creatori, ed essendo, per il cristianesimo, che non è ancora interamente sceso a compromesso con l'ellenismo, l'amore del sapere *vana curiositas*, se non addirittura *cathedra pestilentiae*, si può immaginare quale sia l'impressione che i capi dello Stato provano di fronte alla nuova religione. Certamente non deve essere molto diversa da quella dei filosofi, degli storici, dei poeti, riassumibile in ciò: il cristianesimo è una calamità, una peste di natura spirituale. Il cristianesimo non è propriamente una religione, bensì è una *superstizione*; andando maggiormente nell'apparenza che nella sostanza più oltre, è *ateismo*[20]. Per la civiltà antica, la natura, che è identica con il tutto dell'esistente,

[18] Questi sovrani «sono tutti degli adepti fervidi, perfino dei devoti, si potrebbe dire, della civiltà antica, a cui li uniscono tutte le fibre del loro essere, verso cui li indirizzano tutte le aspirazioni della loro intelligenza e tutti gli slanci del loro cuore», scrive L. Homo, *Les empereurs romains et le Christianisme*, Paris, 1931, pp. 21-22.

[19] Cfr. nell'ordine Suet., *Tib.*, 70; *Cl.*, 41-42; *Ne.*, 52; *Hist. Aug.*, I, 4.

[20] L'accusa di ateismo è mossa in varie forme ai cristiani da Luciano (*L'Alessandro*, 25), Celso (Ἀληθὴς λόγος, VII, 62; VII, 68), Giuliano (*Contra Galileos*, fr. 3, fr. 55). Poiché essa può suonare piuttosto singolare, è da ribadire che trae origine dalla sdivinizzazione della natura, prodotta dal cristianesimo – e prima ancora dall'ebraismo – e che in essa è una delle radici fondamentali del conflitto della nuova fede con la civiltà antica. In effetti, una tale considerazione è così poco strana, che può essere riproposta, a modo suo, da Leopardi: «Non è egli un paradosso che la Religione Cristiana in gran parte sia stata la fonte dell'ateismo, o generalmente dell'incredulità religiosa? Eppure così io la penso. L'uomo

reca in se stessa le divinità, le quali giacciono nel suo seno; nel cristianesimo la natura, come potenza, nemmeno esiste; di conseguenza, i cristiani non possono che apparire degli atei agli occhi degli ellenisti, giacché fanno mancare la sede medesima del divino[21]. L'accusa corrente che viene mossa al cristianesimo è però quella di superstizione; si fa carico talvolta di genericità a una tale imputazione, ma sembra che essa, lungi dal meritare tale censura, sia tanto precisa e puntuale nel significato, quanto concentrata e lapidaria nella formulazione. Si prenda il passo di Tacito sui cristiani affetti da una superstizione apportatrice di morte e colpevoli di odio contro il genere umano[22], e ci si chieda quali prospettive di vita dischiuda all'umanità una religione che attende come imminente la fine del mondo, tanto che alcuni già viventi assisteranno al ritorno di Cristo nella gloria.

Una civiltà che ha ancora delle energie può soltanto lottare contro il diffondersi di una tale credenza, senza eccettuare nessuna delle forme di lotta esistenti, da quelle ideali a quelle giudiziarie. Tra quelle ideali il primo posto spetta alla lotta filosofica, in cui eccelle Porfirio[23]. Alle critiche dottrinali, che contrappongono il razionalismo greco al fideismo cristiano, Celso e Giuliano uniscono le obiezioni politiche, che mostrano come il cristianesimo rappresenti un pericolo mortale per l'impero. Il rifiuto del servizio militare, che talora prende la forma sbrigativa dell'esortazione di disertare, una volta che fosse generalizzato, lascerebbe solo l'imperatore e farebbe cadere nelle mani dei barbari i beni accumulati dal lavoro di tutte le generazioni. Oltre che per lo Stato, il cristianesimo è una minaccia per la famiglia, che divide eccitando i figli contro i padri per faccende di credenze religiose. Se Celso si sofferma su queste denunce e rappresenta i cristiani come dei rivoltosi intenti a infrangere i legami della società, Giuliano descrive i seguaci della nuova religione come degli empi, che hanno abbandonato sia le tradizioni dell'ellenismo, sia quelle dell'ebraismo, che hanno introdotto il culto di un morto e riempito il mondo di sepolcri da venerare, e ad essa contrappone la religione civile di Roma, riponendo la felicità nella conoscenza degli dei, e augurando al popolo romano il favore della fortuna così che l'Urbe possa godere di un'esistenza eterna[24]. Tocca però a un poeta, a Rutilio Na-

naturale non è incredulo… La metafisica, che va dietro alle ragioni occulte delle cose, che esamina la natura, le nostre immaginazioni, ed idee ecc., lo spirito profondo e ragionatore, sono i fatti dell'incredulità. Ora queste cose furono massimamente propagate dalla religione Giudaica e Cristiana, che insegnarono ed avvezzarono gli uomini a guardare più alto del campanile, a mirar più giù del pavimento, insomma alla riflessione, alla ricerca delle cause occulte, all'esame e spesso alla condanna e all'abbandono delle credenze naturali, delle immaginazioni spontanee e mal fondate ec.» (*Zibaldone*, 1061, in *Tutte le opere*, a cura d W. Binni, Firenze, 1988, vol. II, p. 308).

[21] Gli scrittori cristiani confermano che ciò che colpisce i «pagani» è la mancanza d'immagini divine: «*Cur nullas aras habent? Templa nulla? Nulla nota simulacra… Unde autem, vel quis ille, aut ubi, Deus unicus, solitarius, destitutus?*», Minucio Felice, *Oct.*, X.

[22] *Ann.*, XV, 46.

[23] Per A. Harnack, l'opera di Porfirio contiene l'attacco più poderoso che sia mai stato sferrato al cristianesimo, e la controversia tra la scienza filosofica e questa religione è ancora oggi al punto in cui Porfirio l'ha portata. Cfr. *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, cit., p. 364.

[24] Cfr. rispettivamente VIII, 68; III, 55; VIII 2; *Contra Galileos* fr. 58; fr. 71; *Alla Madre degli dei* 20; *A Helios re* 43. – La grande importanza che negli ultimi tempi hanno assunto le provvidenze sociali ha condotto a formulare la tesi che il trionfo del cristianesimo sul paganesimo sia dovuto essenzialmente

maziano, esprimere nella forma più radicale il sentimento di rigetto, che il cristianesimo, a causa del fenomeno del monachesimo, produce negli animi educati nella civiltà dell'ellenismo:

> «*Processu pelagi iam se Capraia tollit;*
> *squalet lucifugis insula plena viris.*
> *Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,*
> *quod soli nullo vivere teste volunt.*
> *Mumera fortunae metuunt, dum damna verentur:*
> *quisquam sponte miser, ne miser esse queat?*
> *Quaenam perversi rabies tam stulta cerebri*
> *dum mala formides, nec bona posse pati?*
> *Sive sua repetunt factorum ergastula poenas,*
> *tristia seu nigro viscera felle tument*»[25].

Formalmente il cristianesimo è di per se stesso un delitto; anzi, lo è doppiamente, perché contravviene a due leggi dello Stato: alla legge sulle religioni non autorizzate e alla legge sulle associazioni illecite. Circostanza aggravante: proviene dall'Oriente, è *superstitio illicita*. La sua presenza costringe l'impero a rompere con la tradizionale larghezza di vedute in fatto di religione, che aveva caratterizzato – salvo alcune eccezioni – la repubblica. Gli imperatori si trovano di fronte al problema d'introdurre una formula che si applichi al cristianesimo e che si applichi solamente ad esso; problema giuridico, che s'impiega più di un secolo a sbrogliare. In una prima fase, non priva di incertezze, oscillazioni, contraddizioni, ci si avvale contro il cristianesimo di quattro delitti di diritto comune: la magia, l'incendio, il rifiuto del servizio militare, il crimine di lesa maestà. Soltanto verso la fine del II secolo, il delitto di cristianesimo è definito con precisione: è crimine contro la religione romana – *crimen lesae romanae religionis* – ed è crimine contro la divinità imperiale – *crimen lesae augustioris majestatis*[26]. Quel che rende precaria l'esecuzione della legislazione anticristiana è il fatto che essa resta interamente affidata ai singoli sovrani, tra i quali si alternano quelli che l'applicano e quelli che la trascurano[27]. Le persecuzioni sono tante da irritare il cristianesimo, ma intermittenti e slegate, così che esse non lo distruggono. Ci sono persecuzioni generali e persecuzioni locali; alcune compiute con grande decisione, altre eseguite con scarso impegno; le prime hanno successo, almeno momentaneo; le seconde non modificano a fondo la situazione. Per

alle iniziative di carità, diffusissime nel primo e pressoché assenti nel secondo. È una tesi che banalizza talmente il più grande scontro di idee avutosi nella storia, che non franca la spesa di mettersi a confutarla. Comunque, Giuliano si adopera per estendere le opere di carità anche nell'ambito della religione avita.

[25] *De reditu suo*, I, vv. 439-448. Anche la Gorgona è piena di monaci, e Namaziano, passandovi accanto, rinnova la sua invettiva: una volta Circe mutava in porci i corpi; adesso trasmutati in porci sono gli animi (*Ibid.*, vv. 525-526).

[26] Cfr. L. Homo, *op. cit.*, pp. 35-44.

[27] Stando ai calcoli di P. Allard, nei 249 anni compresi tra il 64, data della persecuzione di Nerone, e il 313, data dell'editto di Milano, il cristianesimo è perseguitato per 129 anni – 6 nel I° secolo, 86 nel II°, 24 nel III° e 13 all'inizio del IV° – ed è lasciato in pace per 120 – 28 nel I° secolo, 15 nel II°, 76 nel III°. Cfr. *Storia critica delle persecuzioni*, trad. it. E. Lari, Firenze, 1923, vol. I, p. XVIII.

lungo tempo si prendono di mira gli individui che si professano cristiani, si chiede loro di sacrificare agli dei, di riconoscere la divinità dell'imperatore; se adempiono tali richieste, si mandano liberi, si mettono a morte se si ostinano. Si trascura di colpire l'istituzione, di distruggere i suoi libri sacri, i suoi archivi, le sue biblioteche, di demolire i suoi edifici; quando si decide di andare al cuore della faccenda, è troppo tardi, la fede combattuta, ma non vinta, ha ormai il favore delle moltitudini, soprattutto in Oriente. Pur con tutti questi limiti, quando le persecuzioni imperversano, compiono apostasia non soltanto i semplici fedeli, ma anche i sacerdoti e i vescovi, come lamentano gli scrittori ecclesiastici[28].

Le persecuzioni sono soltanto una delle due modalità della politica romana nei confronti del cristianesimo, a cui se ne accompagna un'altra, volta ad assorbirlo, accogliendo la sua divinità nel sincretistico edificio religioso imperiale, il quale muove, per suo conto, in direzione del culto del Sole, che è posto a capo di tutte le divinità greco-romane e orientali. Il grande onore del cristianesimo sta, assai più che nel resistere alla violenza delle persecuzioni, nel rifiutare la seduzione del sincretismo, in nome del suo radicale esclusivismo, il quale pone la verità tutta dalla propria parte e l'errore interamente dalla parte del paganesimo. L'esito finale della lotta tra il sincretismo della tarda civiltà ellenistica e l'esclusivismo della nascente civiltà cristiana è, per così dire, deciso in anticipo, giacché il sincretismo è fenomeno di debolezza e di declino, e l'esclusivismo è manifestazione di forza e di vitalità. Certamente, la cristianità accoglie molti elementi della civiltà antica, opera una fusione tra le idee vecchie che ha incontrato, e quelle nuove che ha arrecato[29], ma dopo aver depotenziato gli elementi antichi, privandoli della loro sostanza e rendendoli religiosamente neutri. Non ci vuole niente a mostrare come l'arte cristiana dei primi secoli accolga per le chiese dei tipi d'edilizia estesamente adoperati dai Romani per le pubbliche assemblee, come i suoi monumenti sepolcrali contengano decorazioni già impiegate dai pagani, come le sue prime sculture raffigurino un Cristo con le sembianze del filosofo cinico, e così di seguito esemplificando. Occorre passare dall'esteriore all'interiore, dalle figurazioni ai significati, nel qual caso risulta evidente che le basiliche cristiane differiscono essenzialmente da quelle romane, che le pitture delle catacombe non hanno niente da spartire con quelle dei sepolcri greci e romani, come Cristo, anche effigiato con la barba e in età avanzata, non è in niente artisticamente una figura del cinismo.

Esiste un processo di ellenizzazione del cristianesimo, il quale scende a compromesso con la civiltà antica, ma esso si riferisce fondamentalmente alla filosofia,

[28] Ne porge testimonianza San Cipriano – un vescovo dall'atteggiamento non irreprensibile, perché all'annuncio della persecuzione di Decio si nasconde e deve in seguito giustificarsi di fronte alla Chiesa per essere fuggito –, il quale così si scaglia contro chi non aspetta di essere arrestato per rinnegare Cristo, ma di sua iniziativa si precipita a sacrificare agli dei: «Miserabile, che ostia, che vittima, porti teco quale supplice? Tu stesso sei venuto come ostia, come vittima, agli altari, hai immolato la tua salvezza, hai lì arso con fuochi funesti la tua speranza, la tua fede» (*De lapsis*, in *Opera omnia*, a cura di G. Hortel, «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum», Vienna, 1868, vol. III, p. 243).

[29] Cfr. G. Boissier, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au quatrième siecle*, Paris, 1891, p. 6.

e invero quella che si suole denominare «filosofia cristiana» è ampiamente debitrice nei confronti dei pensatori greci. Gli effetti deleteri di siffatto compromesso si fanno sentire dopo molti secoli, nell'età del Rinascimento e della Riforma protestante, in cui esso è in vari modi rifiutato. In nessun caso, il compromesso è tra religione cristiana e religione pagana, e a torto si reputa che il cristianesimo riaccolga in sé elementi pagani per la circostanza che accorda un gran peso al culto della Madonna, dei santi e dei martiri, i quali sono, sin dall'inizio, ingredienti suoi propri, e non divinità, semidei, eroi greci e romani, che hanno cangiato nome e fisionomia. Anche nei confronti dei culti misterici provenienti dall'Oriente e poi diffusisi in tutto l'impero, il cristianesimo ha la sua originalità, e ciò si può sia dimostrare per analisi del contenuto proprio di esso e di quelli peculiari degli altri, sia argomentare in breve, riflettendo che tutto ciò che è accomodaticcio non regge all'urto del tempo, e che la millenaria durata del cristianesimo è prova della sua buona lega. È di solare evidenza che la pretesa che il cristianesimo restauri con il culto dei santi buona parte del paganesimo, è un'eco, remota ma non spenta, della polemica luterana e calvinista contro l'«idolatria del papismo», e che la riduzione del cristianesimo a culto misterico è una risonanza acuta della polemica illuministica contro la religione dominante dell'Europa e dell'America.

4. *Il cristianesimo come religione unica dell'impero*

Il cristianesimo è sia uno dei molti fattori che determinano la fine della civiltà greco-romana, sia il principio che opera la sua sostituzione con una diversa civiltà. Sull'argomento si trovano due tesi contrapposte, ugualmente infondate, di cui l'una pretende di riporre nell'avvento del cristianesimo la causa pressoché unica della distruzione della civiltà antica, e l'altra rifiuta di attribuire al cristianesimo quasi ogni parte e – se così può dirsi – quasi ogni responsabilità, di quel tramonto.

La prima tesi è dovuta a Nietzsche, il quale la svolge compiendo uno dei più virulenti attacchi che mai siano stati eseguiti contro il cristianesimo, che egli tratta – dice un suo estimatore e amico – come Apollo trattò Marsia, che trasse «de la vagina de le membra sue». I cristiani sarebbero dei santi anarchici che si sono fatti il dovere di annientare la grande costruzione dell'impero romano, di non lasciarne nemmeno una pietra, per la ragione che in esso prosperava la vita, di cui il cristianesimo è acerrimo nemico. Tutto ciò non può ragionevolmente riferirsi né al cristianesimo dei primi secoli, né a quello tradizionale; ma quale sia il vero obiettivo della polemica anticristiana di Nietzsche sarà mostrato in altro luogo. In questa sede ci restringiamo a segnalare che Nietzsche passa interamente sotto silenzio le cause del declino e della caduta dell'impero romano diverse da quell'unica costituita dalla nascita del cristianesimo, appena nomina le religioni misteriche, il mitraicismo, il culto della Grande Madre, che esclude con sommo arbitrio le cause esterne, costituite dalle invasioni barbariche. Nietzsche arriva al punto di considerare l'epicureismo favorevole allo spirito della romanità, a cui è, invece, ostile, come risulta a sufficienza non soltanto non soltanto da Cicerone, ma anche da Seneca, che pure scorge tante affinità tra l'epicureismo e lo stoicismo e professa una forma di cosmopolitismo.

Un solo motivo di verità si può attribuire a Nietzsche, ed è l'osservazione che il cristianesimo ha poco alla volta estraniato le anime dall'impero[30]. Può però una religione comportarsi diversamente da come si comporta quella cristiana, o è obbligata dalla logica medesima delle cose a darsi uno Stato corrispondente, anziché mantenere in essere uno Stato contrastante, con la sua intuizione del mondo?

La seconda tesi, che riduce al minimo o addirittura contesta che il cristianesimo abbia contribuito a produrre il declino e la fine dell'impero romano, è sostenuta da alcuni autori i quali si sforzano di ribattere una per una le argomentazioni che la maggior parte degli storici, a partire da Gibbon, ha formulato sulla questione. Quella romana, si argomenta anzitutto, è una religione locale, ha i suoi dei, a cui rende onori speciali e da cui si attende favori particolari, essa lega il cittadino allo Stato e conferisce al patriottismo un valore sacrale. Di contro, il cristianesimo è una religione universalistica, essa divide l'uomo dal cittadino, ignora questo e guarda a quello soltanto in funzione della sua salvezza celeste. A questa imputazione si risponde, osservando che la religione romana nel periodo del tardo impero ha perduto quasi per intero il suo carattere locale, che si sono diffuse le divinità straniere, come Serapide e Mitra, che non conferiscono al sentimento nazionale un aiuto più consistente di quello che gli arrechi il Dio cristiano, avendo anch'esse rotto l'alleanza tra religione e patria esistente in precedenza. Una tale replica è assai debole, per due motivi che si rafforzano a vicenda. Le divinità orientali, come quelle ricordate e le altre che si potrebbero menzionare, sono sincretistiche; di conseguenza, esse non ostacolano – in linea di principio – gli antichi dei romani, anzi, possono allearsi con essi e infondere loro nuova vita. Invece il Dio cristiano e la religione che l'ha oggetto sono esclusivisti, irriducibili, praticano la politica del tutto o nulla. Inoltre, un male può rimanere stazionario, crescere o diminuire, ed è manifesto che la diffusione del cristianesimo fa crescere enormemente nel mondo antico il male costituito dalla divisione dell'uomo e del cittadino. Per altri capi di accusa, gli studiosi di cui si tratta, si sforzano di spostare, secondo i casi, indietro o in avanti, le cause della decadenza dell'impero, che possono essere fatte risalire al cristianesimo. È senz'altro vero che il cristianesimo antepone la verginità e il celibato al matrimonio e alla famiglia, che raccomanda ai ricchi di vendere i propri beni e di donare il ricavato ai poveri, che rifiuta il servizio militare e gli incarichi pubblici, condanna la guerra, ma alcuni di questi fenomeni sono più antichi, risalgono addirittura all'età repubblicana. La legislazione romana tratta come un crimine il celibato, nondimeno sono secoli che molti romani rifiutano di sposarsi, lo spopolamento dell'impero non può, di conseguenza, essere imputato al cristianesimo. Invece, il monachesimo è nel IV secolo appena agli inizi, nasce nelle solitudini della Siria e dell'Egitto, è sostanzialmente sconosciuto in Occidente, dove si diffonde quando il dramma dell'impero romano si è ormai concluso. L'indebolimento dello spirito militare è denunciato da parecchio tempo dagli scrittori pagani; del resto, l'atteggiamento del cristianesimo cangia dopo Costantino; un Concilio di Arles scomunica coloro che non vogliono servire nell'esercito; forse che lo stesso Sant'Agostino non insegna che si può piacere a Dio

[30] *L'anticristo*, cit. pp. 251-254.

anche nei campi di battaglia? Eppure il declino dell'impero non si è arrestato, dopo che i cristiani hanno preso a partecipare alla vita politica e ad arruolarsi nelle legioni; segno indubbio, questo, che la fine dell'impero non è stata prodotta, nemmeno per questo aspetto, dalla religione cristiana. Si può soltanto dichiarare che il cristianesimo è stato incapace di arrestare le malattie che travagliavano l'impero; per il rimanente è una questione tuttora aperta stabilire se esso ne abbia accelerata o ritardata la fine.

È però inutile proseguire con l'esporre i mal filati ragionamenti di questa difesa per partito preso del cristianesimo, tanto è evidente la loro scarsa consistenza. Che il cristianesimo sia soltanto uno dei fattori del tracollo dell'impero, ossia dell'assetto politico dell'ellenismo, oltre ai quali sono da annoverare la crisi interna e le invasioni barbariche, e non la causa unica della sua fine, va da sé; tutto il rimanente che viene aggiunto è immeritevole di critica, la quale si compie a sufficienza con la semplice esposizione. Questi studiosi non hanno occhi per gli aspetti ideali del conflitto tra ellenismo e cristianesimo; essi si comportano come se fosse possibile una civiltà classica bensì, ma cristiana. La religione non è però una variabile indipendente di una civiltà, come non lo è la scienza; in generale, variabili indipendenti in questo campo non si danno. Un ellenismo cristiano può tanto poco esistere quanto un ferro di legno. Gli esponenti del tradizionalismo cattolico hanno meno riguardi: il cristianesimo ha concorso a distruggere l'impero romano? Ha fatto benissimo – afferma de Bonald – un culto falso e contrario alla natura degli esseri non può non portare alla rovina i governi che lo professano; è assurdo che si compianga lo scandaloso dominio romano[31].

L'editto di Milano del 313, che accorda ai cristiani il diritto di praticare il loro culto, non instaura, sia pure per un breve tempo, la libertà di coscienza, come spesso si dice, perché questa famosa libertà presuppone il soggettivismo e l'individualismo, propri del mondo moderno e sostanzialmente ignoti all'antichità. Bisogna non lasciarsi ingannare da certe espressioni, che suggeriscono una tale errata interpretazione. Sembra che Costantino lasci per il momento ad ognuno la facoltà di seguire il comportamento che la mente gli suggerisce, per la ragione che non ritiene ancora giunto il tempo opportuno per far trionfare la verità sopra l'errore. Per questo stesso motivo egli adopera formule verbali piuttosto vaghe e per tale loro carattere poco compromettenti e capaci di non urtare nessuno. Comunque sia di ciò, il cristianesimo non ha bisogno di attendere molto per vedere riconosciuto il suo diritto formale di valere come l'unica religione dell'impero. Per accertare in quali maniere viene conseguito un tale obiettivo, non resta che seguire passo a passo la politica religiosa di Teodosio, la quale infligge colpi mortali al paganesimo sia in Oriente che in Occidente, dove procura esecuzione alle idee propugnate in materia da Sant'Ambrogio.

[31] *La legislazione primitiva considerata in questi ultimi tempi coi soli lumi della ragione*, Modena, 1818, tomo II, p. 185. – Analogo atteggiamento assume Donoso Cortés, il quale muove dalla fondamentalità della teologia, che è come un oceano che abbraccia tutte le cose. Roma soccombe perché soccombono i suoi dei, il suo impero cade perché cadono i suoi dei. Caifa, a differenza di Pilato, vuole che Gesù muoia, perché si rende conto che un nuovo Dio può scalzare l'imperatore, in quanto il problema politico è collegato con il problema teologico e ne dipende (*Saggio*, cit., pp. 58-62).

Le leggi introdotte da Teodosio in fatto di cristianesimo e di paganesimo superano per numero e per portata tutte quelle dei precedenti imperatori. La prima preoccupazione di Teodosio non è però di estinguere il culto pagano, il quale è ormai privo di vitalità, ma d'instaurare una rigida ortodossia, debellando le numerose eresie da cui essa è minacciata. Per abbattere l'arianesimo, Teodosio nel 380 ordina che tutti i popoli dell'impero seguano sulla trinità la dottrina romana, com'è professata dal pontefice. Seguono nel 381, 382, 384, 388, 389, 394, le leggi contro gli eretici eunomiani, ariani, apollinaristi, macedoniani, manichei, a cui vengono prese le chiese, per darle ai cattolici, vengono proibite le assemblee, sono cacciati i vescovi e i preti, sono confiscati i luoghi di culto, sono cassati i testamenti. Di contro, esalta la dignità dei cattolici, favorisce i loro costumi, proibisce che i vescovi siano citati come testimoni, proibisce i procedimenti penali nel tempo della quaresima, mette la Pasqua e le domeniche nel numero dei giorni festivi per legge, proibisce la domenica gli spettacoli dell'anfiteatro e del circo, proibisce i matrimoni tra cristiani ed ebrei, proibisce agli ebrei di acquistare schiavi cristiani, proibisce alle *troupes* dei danzatori di arruolare donne e giovani cristiani, colpisce nelle città i vizi vergognosi. Per distruggere il paganesimo, affinché la religione cristiana, ristabilita in tutto lo splendore dell'ortodossia, regni solitaria, adotta numerose misure legislative, estreme e letali. Nel 391 introduce due leggi che proibiscono d'immolare vittime agli dei, di entrare nei templi, e anche di avvicinarsi ad essi e di gettare lo sguardo sulle statue delle divinità, affinché non si corra il pericolo di tornare ad adorarle. Tolto così di mezzo il culto pubblico pagano, l'imperatore non si fa scrupolo di trasferire la proprietà dei templi ai cristiani. Un rescritto imperiale ordina la distruzione di tutti i templi di Alessandria; perisce allora il Serapeion, orgoglio della città e centro della religione egizia. Una legge del 392 rinnova la proibizione di sacrificare agli dei, aggiunge quella di offrire libagioni, fiori, ai geni, ai lari, ai penati, dichiara che ogni campo, ogni dimora in cui sarà bruciato l'incenso saranno confiscati. Infine, non è più permesso di venerare gli dei nemmeno in privato[32].

Onorio a Ravenna e Arcadio a Costantinopoli continuano la politica religiosa di Teodosio, emanando in continuazione leggi che confermano ed estendono i diritti e i privilegi dei vescovi e dei clerici, reprimono l'eresia, continuano la lotta contro il paganesimo negli ultimi luoghi in cui si è rifugiato, le campagne, fanno abbattere i boschi sacri, le cappelle rustiche, togliere da tutti gli edifici le statue che li adornano, nel timore che offrano al popolo l'occasione di tornare all'antica religione[33]. Già in

[32] Una tale dettagliata ricostruzione della politica religiosa di Teodosio è compiuta da P. Allard ne *Le Christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, Paris, 1898[4], pp. 261-274. Conclude Allard: «Così cessò, se non di fatto, almeno legalmente, il culto pagano. Continuò in molti luoghi; ma di diritto era finito. Ogni atto, non soltanto pubblico ma privato, di paganesimo, diventava, dopo le leggi del 391 e del 392 un atto delittuoso» (p. 274). Il ritratto, che questo studioso compie di Teodosio, è quello di un uomo tutto d'un pezzo e, più di ogni altra cosa, di un figlio devoto e sottomesso alla Chiesa. Assai diversa è l'immagine che di Teodosio fornisce Harnack, che ne fa un individuo sensibile alle differenti opportunità dei tempi e dei luoghi e soprattutto un imperatore deciso a governare la Chiesa di testa sua. Cfr. *Manuale di storia del dogma*, cit., vol. IV, pp. 115-116.

[33] Viene portata a compimento la distruzione di tanti magnifici monumenti pagani che abbelliscono le città – tra la costernazione degli uomini attaccati al passato. Nella demolizione si distinguono i mo-

precedenza, oltre a colpire le istituzioni, si erano prese di mira le persone. Ammiano Marcellino ricorda che il filosofo Demetrio, vecchio d'età ma forte d'animo e di corpo, imputato di aver compiuto sacrifici agli dei, ammette di averlo fatto sin dalla gioventù, è torturato sul cavalletto, ma non cede; il filosofo Massimo, uomo celebre per la sua dottrina, è decapitato; messo a morte è anche Diogene, eccellente per nascita, ingegno, conoscenza[34].

5. *La fine del mondo antico e l'inizio del Medioevo*

È difficile concepire differenza maggiore di quella che passa tra la civiltà greco-romana e quella cristiana, e tutti i tentativi compiuti per avvicinarle sono costretti, prima o poi, a disvelarsi completamente inani. Per renderci conto della distanza che separa le due civiltà, occorre innanzitutto distinguere Dio, come oggetto della filosofia, e Dio, come oggetto della religione, e tener per fermo che il Dio della filosofia è l'essere totale. Il Dio della religione – quale che questa sia –, è, invece, un essere particolare, che sta con quello nella relazione della parte con il tutto. Se si cancella, o anche soltanto si indebolisce, la coscienza di tale distinzione, si può reputare che la filosofia greca, specialmente con la sua ultima grande manifestazione, il neoplatonismo, elabori un concetto di Dio, come principio della realtà, con il quale il Dio della religione cristiana intrattenga un peculiare rapporto, che ne sia fors'anche in qualche misura l'erede. La verità è che il Dio cristiano, per quel che riguarda la sua particolarità, è da accomunare con le divinità greche o romane, che sostituisce, prendendone il posto nella fede e nel culto, sebbene ne differisca radicalmente sotto altri propositi. Nel cristianesimo, in cui domina il soprannaturale, c'è posto per Dio e per l'uomo, il quale è o l'uomo a sé stante, e allora è un'ombra, o l'uomo ripieno della grazia, e allora è divinizzato. La natura, nel senso dell'insieme delle cose diverse dall'uomo, è una figura evanescente; se è menzionata, è per celebrare la grandezza di Dio. Il tempo è breve; posto in essere insieme al mondo, è destinato a scomparire tra poco con la fine del mondo; le sue interne distinzioni sono quelle relative alle vicende della creazione, della caduta, dell'incarnazione, della seconda venuta di Cristo, del giudizio che decide della salvezza o della perdizione. Tutta la storia è storia sacra; di essa fanno parte anche il peccato, i demoni, che misteriosamente la provvidenza permette, e ai suoi decreti bisogna inchinarsi. L'erudizione degli scrittori ecclesiastici può introdurre elementi estranei, narrare avvenimenti che poco o niente vi hanno che vedere, ma l'essenziale sono Adamo ed Eva, il fallo del primo uomo, la cacciata dal Paradiso, i profeti, l'incarnazione di Cristo, la *parusia*. Esemplari, per intendere la raffigurazione cristiana del tempo e della storia, sono il

naci, che, abbandonati i loro ritiri, si gettano sui templi per raderli al suolo, con l'incoraggiamento dei vescovi, in mezzo all'indifferenza delle pubbliche autorità. Cfr. G. Sorel, *La ruine du monde antique*, cit., pp. 94-95.

[34] Il filosofo, essendo tenuto a far professione di verità (*ut philosophus veritatis professor*), non può comportarsi diversamente. Cfr. XXX, 5, 9.

rifiuto del cosiddetto ciclo degli eventi e la dottrina delle sei età della storia, di cui l'ultima ha avuto inizio con la nascita di Cristo, dottrina foggiata sul fondamento dei sei giorni della creazione. La teoria del ciclo sembra in un primo momento colpire favorevolmente gli scrittori cristiani, perché pare avere notevoli analogie con delle narrazioni bibliche, e si pretende che le idee dei Greci derivino dai libri di Mosè, ma poi è recisamente contrastata, perché contrastante con il libero arbitrio dell'uomo e perché implicante l'alternanza della felicità e dell'infelicità – ossia l'effettiva infelicità – dell'anima, e (culmine dell'empietà) la ripetizione dell'incarnazione e della morte di Cristo. Viene in questo rigetto del tutto ignorato che esistono teorie profondamente diverse del ciclo degli eventi, e invano si domanderebbe ai Dottori della Chiesa quando si tratta dell'uguaglianza e quando della somiglianza degli avvenimenti, se c'è un unico mondo sottoposto a vicende cicliche o se ci sono tanti mondi (nel senso popolare della parola «mondo», perché filosoficamente si potrebbe pur sempre sostenere che si tratta di tante parti di un unico mondo), o coesistenti o successivi. Nessun argomento viene addotto né contro tale complesso di teorie, né contro l'immensità degli anni assegnati dagli antichi alla storia; il rifiuto è puramente dommatico: guardiamoci dal credere a tali cose, che hanno contro di sé le sacre scritture[35].

Un'altra serie di tentativi, volti ad avvicinare l'ellenismo e la cristianità, viene compiuta modernizzando il cristianesimo delle origini e quello dei primi secoli, dei quali presentemente soltanto si discorre. Una tale modernizzazione si compie a proposito delle virtù che si seguitano a denominare teologali. Così, la fede è riguardata come un tener per vero privo d'evidenza, da parte dell'uomo, in certi contenuti che gli vengono proposti, e variamente si discorre del rischio, dell'azzardo, della scommessa, del credere; le quali entità sono proposte a partire soprattutto dal XIX secolo. Se la fede consistesse – anche in quella che si chiama l'«età dei carismi» – in qualcosa del genere, altro non sarebbe che opinione accompagnata da un sentire assai prossimo alla disperazione od ormai caduto in questa. Nella sua autentica accezione la fede è conoscenza, più precisamente è intuizione, la quale può essere incoata o compiuta, poiché costitutivamente possiede dei gradi, e si crede per grazia, essendo la grazia il favore che Dio fa rendendosi presente. Anche maggiormente esposta a equivoci e a fraintendimenti, dovuti alla modernizzazione di quel che moderno non è, è la speranza cristiana, la quale è molto lodata, perché si reputa che sia operosa. Si dovrebbe però meglio sceverare e, anzi, contrapporre la speranza in cose mondane e quella nella realtà ultraterrena; la prima specie di speranza non sempre è commendevole; e infatti, talvolta i Greci la trovano meritevole di biasimo e di condanna. È perché è animato dalla speranza che il povero s'illude di diventare ricco, che il malato si dà a credere di diventare sano, che il vecchio si lusinga d'avere ancora davanti a sé una lunga età di vita, e così ciascuno si affanna vanamente. Questa speranza non

[35] Così si comporta Sant'Agostino (*De civ. Dei*, XII, 10-14), il quale contamina la rappresentazione delle sei età del mondo con quella delle quattro monarchie, degli Assiri e Babilonesi, dei Medi e Persiani, dei Macedoni e dei Romani – anch'essa foggiata su sogni spiegati da Daniele –, a cui tiene dietro l'instaurazione del regno di Dio – Sul ciclo degli eventi e i Padri della Chiesa cfr. P. Duhem, *Le système du monde*, Paris, 1965, tome II, Seconde Partie, pp. 447-453.

ha comunque niente da spartire con quella cristiana, la quale è il presentimento di una condizione interamente diversa da quella umana, che si rende effettiva perché Dio dal di sopra afferra l'uomo e lo fa simile a sé. Ma la fonte maggiore degli abbagli è rappresentata dalla carità, la quale riceve il significato dell'attività, di modo che il cristianesimo è considerato la fonte dell'attivismo in generale, e di quello sociale in particolare, da cui esso è remoto. La carità ha un unico soggetto, Dio, è il modo dell'agire divino, e se può trovarsi dovunque è soltanto per la ragione che Dio è dovunque, è più intimo all'essenza di ogni cosa di quel che essa sia intima a sé medesima. Questa seconda serie d'inganni coopera con la prima a raffigurare falsamente l'ellenismo e il cristianesimo, quasi che l'uno fosse compossibile con l'altro, mentre si escludono a vicenda, e peggio ancora, come se l'uno fosse in funzione dell'altro, mentre entrambi vogliono esistere ciascuno per conto proprio[36].

Poiché le date che si assegnano delle nascite e delle morti delle civiltà sono convenzionali, e ritengono, senza eccezione, un qualche elemento d'arbitrio, per la ragione che rappresentano come fatti assoluti quelli che sono degli eventi graduali e, per di più, concentrano in un anno, o comunque in un ristretto periodo di tempo, un processo temporale ampiamente disteso, si può discutere all'infinito senza arrivare ad una conclusione inappuntabile se la fine della civiltà antica debba essere contrassegnata con l'editto di Milano di Costantino, e quindi essere collocata nel 313, oppure con la proibizione, da parte di Teodosio, di tutti i culti pagani e, di conseguenza, attribuita al 391, e via di seguito[37]. Analoghi problemi di datazione, con le connaturate difficoltà che le accompagnano, si pongono per l'inizio del Medioevo e si risolvono diversamente a seconda che si guardi a ciò che è idealmente costitutivo della civiltà medioevale, nel qual caso si propone una data più antica, oppure si esiga che tale civiltà sia anche, almeno nei suoi tratti essenziali, avviata all'esistenza, nella quale evenienza ci si orienta per una data più recente anche di secoli (tanto complesso è il crogiolo da cui sorge il mondo medioevale). Per i nostri scopi, è sufficiente osservare che, coincidendo l'esistenza con l'essenza, la quale può tuttavia essere o concentrata o dispiegata, la civiltà medioevale nasce con il pieno trionfo del cristianesimo, il quale vi ha la sua maggiore incarnazione, tanto che codesta civiltà è da immedesimare con la cristianità nella sua pienezza e da riguardare come il suo apice irripetibile.

[36] Spetta a Herder il merito di aver contrastato risolutamente una siffatta rappresentazione, negando che Roma si stata fondata per predisporre le vie della diffusione del cristianesimo e dichiarando che questo fiorisce per forze proprie, come per forze proprie cresce l'impero romano. Cfr. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Bari, 1992, p. 284. – Inteso per come letteralmente suona l'«impero romano-cristiano» è un'entità insuscettibile d'esistere, al pari del «sacro romano impero», ma è noto che per secoli si continua ad impiegare il vocabolo «romano» per designare ciò che con la romanità non intrattiene nessuna relazione.

[37] Per Gibbon, Teodosio ha di che rivaleggiare con Costantino, perché se questi innalza il vessillo della Croce, quegli soggioga l'eresia e distrugge l'idolatria pagana (*Op. cit.*, vol. II, tomo I, pp. 11-12). Toynbee è diviso tra Costantino e Teodosio, anche se a momenti sembra propendere per qualche avvenimento dell'itinerario percorso da Costantino. Preme maggiormente notare che, secondo Toynbee, con la morte di Teodosio perisce *de facto* l'impero romano in Occidente, e che con la morte di Giustiniano perisce *de facto* in Oriente (*Op. cit.*, vol. IV, p. 328)

La limitata coscienza che anche nel tardo impero romano si ha dell'inevitabilità della fine sembra difficilmente compatibile con alcuni avvenimenti di universale visibilità, come le invasioni dei barbari e la diffusione del cristianesimo. Certamente, rispetto all'enorme estensione dell'impero, le regioni occupate dai barbari appaiono limitate; ugualmente si confida, assai più che sulle persecuzioni, le quali non hanno lo scopo di annientare fisicamente tutti i cristiani, sulla capacità di assorbire il cristianesimo, estendendo il sincretismo, così da fare entrare la sua divinità in un pantheon allargato, come si sono assorbiti tanti culti e tanti esseri divini, provenienti da ogni parte del mondo. Tutte queste spiegazioni sono giuste, ma parziali, non rendono conto del problema proposto in tutta la sua portata. La risposta all'interrogativo è data soltanto dall'abissale differenza tra ellenismo e cristianesimo, che stanno a vicenda tra loro nello stesso rapporto della vita e della morte. È notissimo che nessun individuo riesce a pensare la propria morte; egli ammette ragionevolmente di sapere di dover morire; soltanto si pensa in qualche modo vivo dopo la morte (da ciò deriva lo spavento, l'orrore della morte, come insegna a sufficienza Lucrezio). Le civiltà si comportano in guisa simile a quella degli individui umani, non riescono a pensare la propria scomparsa, l'ammettono magari a parole, ma seguitano a rappresentarsi presenti dopo che si sono dichiarate convinte di essere perite. Il mito dell'eternità di Roma non avrebbe la forza che ha posseduto, se non fosse accompagnato dall'impossibilità di concepire l'inconcepibile. Non soltanto dopo Costantino e Teodosio, ma anche dopo Giustiniano, sinché c'è una mente – come c'è nei neoplatonici dopo la chiusura della Scuola di Atene – che pensa con l'ellenismo, si possono ammettere sconfitte militari, invasioni, declino dei costumi, si possono cioè confessare una miriade di difficoltà e di scacchi particolari, ma non si può riconoscere la propria morte. Il declino e la fine della civiltà classica sono veramente approfonditi soltanto a partire dall'Umanesimo e dal Rinascimento, quando ad opera di Petrarca, Guarino, Flavio Biondo, Poggio Bracciolini, si prende atto dell'iato che c'è tra l'antichità e il proprio tempo, iato formato dalla *media tempestas*.

VII.

I TRATTI FONDAMENTALI DELLA CIVILTÀ MODERNA

1. *La modernità in senso ideale e la modernità in senso cronologico*

La condizione preliminare per intendere l'essenza della civiltà moderna è di distinguere nella maniera più netta la modernità in senso ideale dalla modernità in senso semplicemente temporale. Una tale distinzione – che non è ugualmente richiesta per l'antichità, tanto che «civiltà greco-romana» e «civiltà antica» possono adoperarsi come espressioni sinonimiche – è esigita e resa manifesta già dalla circostanza che la modernità è, da una parte, rivendicata, auspicata, esaltata, e dall'altra, respinta, condannata, vilipesa, e che entrambe le cose accadono a volte pressoché simultaneamente. Lo stesso vocabolo «modernità» – di origine assai recente; sembra che sia stato impiegato per la prima volta da Baudelaire nel 1859 – compare sempre carico di risonanze sentimentali, si mostra avvertito come un valore o un disvalore, che non possono connettersi a semplici dati cronologici. Tra gli avversari più risoluti della modernità il primo posto spetta a Nietzsche, il quale definisce il più alto compito quello di liberare l'uomo dalla maledizione della modernità[1], e non esita, ogni volta che gli si presenta l'occasione, a manifestare il suo disprezzo per gli uomini di cui è pur un contemporaneo. È evidente che in queste prese di posizione di Nietzsche si discorre della modernità e del moderno in due accezioni inconfondibili, quella ideale (per la quale la modernità è una maledizione) e quella cronologica (per la quale il filosofo è costretto a riconoscere che gli uomini che detesta appartengono al medesimo tempo suo proprio).

Nondimeno una siffatta distinzione tra il significato ideale e quello temporale, per quanto nel caso che c'interessa risplenda di luce solare, sembra avere contro di sé una dottrina filosofica d'ordine generale, di cui occorre far cenno, come pure occorre toccare il modo in cui la difficoltà si risolve, perché nessun sospetto rimanga sulla bontà della trattazione che ci accingiamo a compiere. Il tempo – insieme allo

[1] *Sull'avvenire delle nostre scuole*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. III, tomo II, trad. G. Colli, p. 162.

spazio – è assolutamente identico con il sentire della vita, a cui appartiene ogni intuizione del mondo. Ne viene che una civiltà, quale che essa sia, antica o moderna, occidentale od orientale, è per intero un'entità temporanea, e che, di conseguenza, per il significato ideale, il quale dovrebbe riferirsi ad essa in maniera diversa da quella cronologica, non c'è alcun posto, e va dichiarato una seducente ma ingannevole finzione. Senonché ogni civiltà è onnitemporale – oltre che onnispaziale –, e questo richiamo, che sembra aggravare la difficoltà, in effetti porge l'opportunità di venirne fuori, precisando cosa è da intendere per «temporale» e cosa per «ideale» nella questione che ci occupa. Una civiltà è considerata sotto il riguardo temporale, se è la più diffusa in certe epoche, che paiono da essa completamente contrassegnate, o almeno è in esse dominante, mentre è presa sotto il proposito ideale, se è riconosciuta limitata, esigua, per l'accoglienza che ha, in quelle medesime epoche, da parte degli uomini. Non a caso Nietzsche, che dichiara una guerra di sterminio alla modernità, di cui rifiuta le scienze, le arti, la politica, il costume, la morale, in breve, ogni manifestazione, afferma di essere un inattuale e rivendica per le sue idee non il presente, bensì il futuro, un futuro imprecisato, che verrà dopo che sono state abbattute tutte le credenze finora professate.

La distinzione, così precisata, dell'ideale e del temporale trae con sé un'importante conseguenza per quel che riguarda la civiltà moderna, e la conseguenza è che questa civiltà è qualcosa di unico, che sola ha la signoria delle coscienze in Occidente, e che è accompagnata da secoli più da conati di civiltà che da civiltà vere e proprie, ossia tali da essere accolte da cospicue porzioni dell'umanità. Conviene avvertire che occorre guardarsi dal confondere la diffusione con il valore, dall'immedesimare il successo con il pregio; circostanza, questa, su cui i Greci e i Romani si sono soffermati a sufficienza, perché occorra insistervi sopra. Questa indicazione sarebbe inutile, se non fosse destinato a risultare che la grande filosofia moderna – in senso cronologico –, quella concepita come metafisica, che si studia di riprendere e di condurre a maggiore perfezione la filosofia greca e, del pari, molta poesia e arte figurativa di splendida forma degli ultimi secoli non sono minimamente moderne in senso ideale, ma sono o radicalmente ostili o almeno indifferenti e isolate dalla modernità.

Fornite queste delucidazioni, conviene domandarsi quando sorge la civiltà moderna, ossia quando essa acquista consistenza e propagazione, giacché il problema della genesi non è separabile da quello dell'essenza, la quale è ciò in cui il processo della generazione e dello sviluppo mette capo e in cui si riassume. La risposta che generalmente si arreca a tale interrogativo è quella corretta ed essa suona che la civiltà moderna sorge allorché il cristianesimo dà i primi segni di decadenza, ossia nell'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento. Il cristianesimo, che ha abbandonato l'attesa dell'imminente fine del mondo, rimettendola all'imperscrutabile decisione divina, che si è riconciliato con la terra e con le sue creature, che ha portato a compimento il compromesso con l'ellenismo, che ha temperato il suo ascetismo e il suo misticismo, ha ispirato con la Patristica e con la Scolastica grandiosi edifici dottrinali, in cui è passato in rassegna tutto quanto si riconosce esistente, ha edificato capolavori artistici, in una parola, ha dato luogo ad un superba e raffinata civiltà, è tormentato da un intimo dissidio, di cui non può venire a capo perché la questione non lo consente. E il dissidio è costituito dalla distinzione e dalla relazione di ciò che

è per natura e di ciò che è per grazia, di ciò che è conoscenza razionale e di ciò che è rivelazione divina, di ciò che è evento conforme all'indole degli esseri e di ciò che è dovuto all'intervento speciale di Dio, distinzione e relazione che non si è in grado di assegnare. I tentativi sempre precari di stabilire un qualche collegamento tra le due serie di termini o sono tacitamente lasciati cadere o ricevono svolgimenti seccamente assertori, così che ognuna delle serie finisce di fatto di essere a sé stante. La riscoperta della natura, del valore che l'uomo possiede di per se stesso, la celebrazione della terra, nella sua indipendenza dal cielo, la nuova considerazione dei classici dell'antichità, che si attribuiscono al Rinascimento, discendono innanzi tutto dal tendenziale abbandono dell'ellenizzazione del cristianesimo, che era stata effettuata a partire dai primi secoli cristiani sino alla fine del Medioevo. Viene così abbandonata la richiesta della completa precisione dommatica nella professione della fede, in precedenza riguardata come condizione imprescindibile della salvezza ultraterrena, l'accento cade sulla morale concomitante alla religione, anziché sulla religione medesima, cosicché l'onestà prende il posto per l'innanzi occupato dal favore divino, il primato del cristianesimo sulle altre religioni è ribadito, ma la differenza tra questo e quelle diminuisce sensibilmente e le credenze diverse dalla cristiana non sono più considerate come macchinazioni diaboliche. A mano a mano, ad opera di filosofi come Nicolò Cusano, Marsilio Ficino, Tommaso Moro, al cristianesimo dommatico si sostituisce quello che si dirà il cristianesimo universale, eterno, semplicemente umano, il quale ha di proprio di non esistere da nessuna parte, perché esistenti sono unicamente le religioni determinate, positive.

Quest'orientamento non anticipa però in niente positivamente la modernità, nei riguardi della quale ha la sola funzione negativa di sgombrare il campo, liberandolo da disposizioni con essa incompatibili. Tanto aristocratico è il sentire del Rinascimento, quanto plebea è la modernità. Meno che mai si deve considerare preparazione del mondo moderno la Riforma protestante, che nei suoi inizi è una grande fiammata religiosa, la quale idealmente aspira a ricongiungersi al cristianesimo primitivo, qualunque cosa essa sia destinata a diventare in un secondo tempo. Entrambi i punti sono riconosciuti da Nietzsche, il quale contrappone il Rinascimento alla modernità, e definisce la Riforma un movimento di spiriti arretrati, che avvertono i sintomi del dissolvimento della visione medioevale del mondo, a cui sono ancora legati, e lottano con caparbietà per respingere gli uomini verso il passato. Per scorgere il luogo in cui si opera l'avviamento della modernità, occorre guardare da tutt'altra parte, e cioè alla scienza della natura, e in particolare all'astronomia, che è un terreno in cui il cristianesimo ha pochissimo dato di proprio, restringendosi a riproporre quanto l'antichità ha trasmesso e poi è stato variamente rielaborato e rimaneggiato nel corso dei secoli, segnatamente dagli arabi.

C'è un aspetto in cui la fisica greca e quella moderna si contrappongono radicalmente, e una tale contrapposizione è esemplarmente rappresentata dall'astronomia di Aristotele, caratterizzata dalla insormontabile distanza di essenza e di dignità tra il mondo celeste e quello sublunare, e l'astronomia moderna in cui una tale differenza è abolita, a vantaggio di una considerazione uniforme di tutto l'universo[2]. La

[2] A conferma del fatto che tanto nell'antichità quanto nella modernità tutto si collega, giova ricordare

fondamentalità della disposizione per gradi della realtà, trasmessa dalla tradizione *in primis* per il cielo, e gli effetti distruttivi, sia per il mondo umano che per quello naturale, derivanti dalla perdita di un tale ordinamento gerarchico – per cui tutto si comporta in maniera irregolare – sono descritti da Shakespeare. L'ordine e l'armonia sono ormai soltanto convenzionalmente ammessi, perché in effetti sono posti in discussione ed entrati in crisi:

> *The heavens themselves, the planets, and this center*
> *Observe degree, priority, and place,*
> *Insisture, course, proportion, season, form,*
> *Office, and custom, in all line of order.*
> *And therefore is the glorious planet Sol*
> *In noble eminence enthroned and sphered*
> *Amidst the other.*

Ed ecco le sconvolgenti conseguenze per gli uomini e per le cose dell'annientamento della gerarchia:

> *O, when degree is shaked,*
> *Which is the ladder of all high designs,*
> *The enterprise is sick. How could communities,*
> *Degrees in schools, and brotherhoods in cities,*
> *Peaceful commerce from dividable shores,*
> *The primogenity and due of birth,*
> *Prerogative of age, crowns, scepters, laurels,*
> *But by degree, stand in authentic place?*
> *Take but degree away, untune that string,*
> *And hark what discord follows. Each thing meets*
> *In mere oppugnancy. The bounded waters*
> *Should lift their bosoms higher than the shores*
> *And make a sop of all this solid globe;*
> *Strength should be lord of imbecility,*
> *And the rude son should strike his father dead;*
> *Force should be right, or rather right and wrong –*
> *Between whose endless jar justice resides –*
> *Should lose their names, and so should justice too.*
> *Then everything include itself in power,*
> *Power into will, will into appetite,*
> *And appetite, an universal wolf,*
> *So doubly seconded with will and power,*
> *must make perforce an universal prey*
> *And last eat up himself*[3].

come Aristotele rilevi compiaciuto la concordanza esistente tra le sue vedute astronomiche e le tradizionali credenze religiose del popolo greco. Cfr. *De caelo*, A.9, 279a, 17-279b3.

[3] *Troilus and Cressida*, I, III, vv. 85-91 e vv. 101-124. «I cieli stessi, i pianeti, e questo centro dell'universo, osservan grado, priorità, e posto, perseveranza, corso, proporzione, stagione, forma, ufficio, e costume, seguendo un preciso ordine; e perciò il magnifico pianeta Sole è in nobile eminenza installato

L'inconciliabilità della nuova scienza della natura, e in particolare della nuova fisica celeste, con la fede cristiana è benissimo scorta e denunciata da Novalis, il quale giunge sino al punto di approvare la lotta del papato contro i sostenitori del copernicanesimo[4]. L'opposizione capitale (anche se, per lungo tramite di secoli, poco e imperfettamente è avvertita) alla fede degli avi proviene dal sapere fisico-matematico, che si accinge a sostituire quello ereditato dall'ellenismo.

2. *La scienza, il macchinismo e la meta della prosperità*

La scienza moderna si distingue dall'antica, perché è quantitativa o, com'è lo stesso, è matematica in un'estensione assai maggiore di quella in cui ha siffatto carattere anche l'antica, perché è meccanicistica, mentre l'altra è nella maggior parte dei suoi indirizzi – ma non in tutti, giacché l'atomismo forma una cospicua eccezione –, vitalistica, e perché è prammatistica (non nel significato ristretto del prammatismo americano, che tiene il successo e l'utile in conto di verità, ma in un significato più ampio, che è una «fisica da ingegneri», ossia è ordinata alla produzione), laddove l'altra è teoreticistica, è sapere ricercato in vista del sapere. Poiché la scienza, così intesa, occupa un posto ognora maggiore nella vita degli uomini, si è autorizzati fin d'adesso ad affermare che la civiltà moderna ha il suo centro nella scienza, e che, poiché si tratta di una scienza diretta alla produzione, si è obbligati ad aggiungere che tale centro si trova altresì nel macchinismo. Risulta così che la civiltà greco-romana ha il suo centro nella politica; che quella cristiana lo ha nella religione; che quella moderna lo ha nella scienza e nel macchinismo; con ciò è sostanzialmente conclusa, per l'argomento in esame, la rassegna delle civiltà oggetto della nostra trattazione.

A causa dell'indole meccanicistica della scienza, la civiltà moderna è contraddistinta da quello che si può chiamare l'*avvertimento piatto* del mondo, ossia è ca-

e posto nella sfera tra gli altri». – «Oh, quando è scossa la gerarchia, che è la scala a tutti gli eccelsi disegni, l'impresa languisce! Come potrebbero le comunità, i gradi nelle scuole, e le fratellanze nelle città, il pacifico commercio tra separanti sponde, la primogenitura e il diritto di nascita, la prerogativa dell'età, corone, scettri, allori, conservare il loro legittimo posto se non per mezzo della gerarchia? Sol togliete la gerarchia, mettete fuori tono quella corda, e udite che discordia segue; ogni cosa si scontra in puro antagonismo: le circoscritte acque non mancherebbero di gonfiare il loro seno al di sopra delle rive e di ridurre in poltiglia tutto questo solido globo: la forza la farebbe da padrona sulla debolezza, e il figlio brutale colpirebbe il proprio padre a morte: la possa sarebbe il diritto; o piuttosto diritto e torto, tra la cui infinita tenzone risiede la giustizia, perderebbero i loro nomi, e la giustizia il suo. Indi ogni cosa si risolve in potere, potere in volere, volere in appetito; e l'appetito, lupo universale, così doppiamente secondato da potere e volere, è uopo faccia una preda universale, e infine divori se stesso» (trad. it. M. Praz).

[4] A buon diritto – osserva Novalis – il capo supremo della Chiesa cercò d'impedire che si facesse della Terra un insignificante pianeta, perché sapeva che gli uomini, una volta perduta la considerazione della loro patria terrena, avrebbero perso anche la stima dello loro patria celeste, e avrebbero preferito un sapere limitato ad una fede illimitata. Cfr. *La cristianità o Europa*, testo tedesco e trad. it. a cura di A. Reale, Milano, 2002, pp. 74-76.

ratterizzata dalla *bassura*. Il concetto di meccanicismo, allo scopo di esser formulato, richiede che si fornisca in precedenza la nozione di macchina, e le macchine possono essere o estremamente semplici o enormemente complicate, o tenere una qualche posizione intermedia tra queste due condizioni, in ogni caso differiscono per numero e per fattura di congegni, e per niente di più e di diverso. Un mondo esperito sul fondamento del meccanicismo e del macchinismo è, per così dire, come una sconfinata distesa piana, su cui l'occhio può spaziare sin dove arriva la sua capacità di vedere, senza incontrare rilievi e alture che limitino il suo sguardo. La fabbricazione delle macchine, che è costitutiva della modernità, di cui è un'occupazione fondamentale, esige che i fantasmi dell'immaginazione siano discacciati e repressi, e che l'intera attenzione sia occupata dalla sensazione, ossia importa quella che si può denominare *sensibilità divisa*. Senonché non tutto consta direttamente ai singoli individui, né ai gruppi, né alle società in cui essi si radunano, direttamente per sensazione, e dove questa fa difetto, occorre pur fare appello all'immaginazione, che non si può quindi interamente bandire, soltanto ci si deve rivolgere a un'immaginazione che ha avuto, nel passato effettivo dell'umanità, dei riscontri nella sensazione; unicamente a questa condizione essa può ritenersi fededegna. Quel che obbedisce a un simile criterio di convalida si denomina – nell'unica accezione presentemente confacente del termine – *verosimile*, così che la *verosimiglianza* è il criterio su cui la civiltà moderna si basa, quando non le è offerta la sensazione, la quale deve comunque avere in ogni questione l'ultima parola. Un sentire, che rende criterio di verità la verosimiglianza, può convenientemente prendere il nome di *prosaico*, così che *bassura* e *prosaicità*, e in generale, *sensibilità divisa* sono i caratteri che contraddistinguono la civiltà moderna di per se stessa e nella sua differenza sia dal-

Novalis individua esattamente dove è l'insolubile contrasto tra il cristianesimo, che fa della Terra il luogo dell'incarnazione di Cristo, e l'astronomia moderna, che la riguarda come un'entità insignificante, in un universo dalle dimensioni sconfinate, in barba al corrente mito dell'autonomia della scienza, per il quale la sostituzione del sistema tolemaico con il sistema copernicano dovrebbe essere religiosamente irrilevante, e contro il comodo ripiego, per il quale la condanna ecclesiastica del copernicanesimo dovrebbe essere attribuita ad un errore di alcuni cardinali. In verità, il sistema di Copernico è osteggiato all'inizio, oltre che dal cattolicesimo, anche dal luteranesimo e dal calvinismo (i quali, anzi, precedono, la condanna romana), ossia è respinto da tutte le grandi confessioni religiose cristiane.

Si suole imputare a Novalis l'esaltazione del cattolicesimo medioevale, caratterizzato dall'imposizione della fede, il misconoscimento della Riforma protestante, la sua celebrazione del Medioevo in generale, e la sua tendenza verso il panteismo, ma queste pretese incoerenze non sono veramente tali. Il Medioevo non è affatto l'età dell'imposizione della fede: per lo più – anche se ovviamente non in maniera completa, giacché ci sono i movimenti eretici – esso è l'epoca dell'adesione spontanea alla fede. Quanto alla Riforma, Novalis distingue l'originario «momentaneo fuoco del cielo» dell'inizio del protestantesimo dai suoi successivi svolgimenti, aridi e privi del senso del sacro (questa è *in nuce* la distinzione sviluppata da Troeltsch tra protestantesimo delle origini e neoprotestantesimo ne *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*). L'inclinazione di Novalis verso il panteismo non contrasta con il suo entusiasmo per il Medioevo, poiché, se si guarda alla sostanza delle cose, anziché rinserrarsi nelle formule dottrinali, occorre riconoscere che il misticismo medioevale è spesso colmo di afflato panteistico. Infine, va da sé che la celebrazione del Medioevo di Novalis è dovuta alla circostanza che l'Europa medioevale possiede un'unità politica, una cultura, una vita civile, tutte fondate sulla professione di una sola fede religiosa.

l'ellenismo che dal cristianesimo. Come abbiamo mostrato, nell'ellenismo la sensazione e l'immaginazione sono bensì distinte, ma in nessun modo contrapposte, e dominante è lo stato d'animo del sublime; nel cristianesimo si fa valere la sensibilità compenetrativa, che è commischianza di sensazione e d'immaginazione, e il sentimento prevalente è quello della dipendenza; adesso possiamo concludere che la civiltà moderna è diversa, nel suo stesso fondamento, sia dall'una che dall'altra civiltà, e che essa può fiorire solamente per il motivo che la prima di esse è da secoli spenta e la seconda sta già avviandosi verso il declino.

Conformemente all'indole generale della civiltà a cui appartiene – la quale è ispirata dal fenomenismo –, la scienza della natura moderna non soltanto va di pari passo con il macchinismo, ma anche è perseguita (come solitamente si dice) in vista della vita. Aumentare senza fine la cognizione dei fenomeni, la quale, per quanto estesa diventi, non avvicina di un passo alla conoscenza della realtà com'è in se stessa, dalla quale gli uomini sono sempre ugualmente lontani, dovendo accontentarsi di apprenderla in quelle forme alterate in cui ad essi si mostra, sarebbe un'occupazione inutile e senza senso. Di conseguenza, la scienza, pur essendo quanto di maggiore e di più consistente la modernità ha posto in essere, la realizzazione per la quale nessun'altra civiltà può competere con essa, non ha il suo fine in se stessa, bensì in qualcosa di diverso. L'indicazione della «vita» è però manifestamente insufficiente, poiché qualunque cosa l'uomo pensi o faccia appartiene alla vita, e pertanto occorre specificare a quale aspetto di essa si riferisca particolarmente la scienza, se non si vuole che la fisica si renda indistinguibile dalla religione o dall'arte, quanto al suo fine, il quale non può non essere peculiare al pari di lei.

Quando si cerca di stabilire quale sia il fine a cui la scienza della natura obbedisce, si ripone spesso nell'acquisizione del potere, e mai una tale risposta si è arrecata come negli ultimi tempi con tanta insistenza, così che del potere si fa ormai la meta a cui guarda l'intera civiltà. Senonché occorre riflettere che ci sono due specie diversissime di potere, le quali non debbono a nessun patto essere confuse, il potere che si esercita sulle cose della natura e quello che si possiede sugli uomini. Il potere che si esercita sulla natura può ben trovare da parte di questa resistenza, contrasto, opposizione, ma non può – a meno che non si parli per metafore – incontrare un potere contrario a quello umano bensì e per di più anche della stessa sorta. Con le forze della natura l'umanità lotta, ma la natura non lotta a sua volta, contro il genere umano, perché è inanimata. Il potere che si acquista sugli uomini, sia esso quello di padroni sugli schiavi, di signori sui servi, di governanti sui sudditi, incontra sempre un potere contrapposto, quand'anche la condizione di inferiorità dei sottomessi sia tanto estrema da consigliare di tenerlo tacito e nascosto. Chi giunge a disporre di un potere sugli altri uomini, si avverte un dominatore, e può avere nella fruizione del sentimento del dominio il fine ultimo della sua attività. Ciò non può, per principio, capitare nel potere sulla natura, perché gli uomini possono bensì vantare i loro trionfi sugli ostacoli opposti dal mondo circostante, ma non possono provare la soddisfazione di sentire con empatia, e nemmeno di cogliere i segni esteriori della sottomissione da parte delle cose vinte, tale stato d'animo non potendosi attribuire a monti, a mari, e simili, come invece si trova e si avverte in schiavi, servi, sudditi, popoli debellati, e via dicendo. Poiché è da ritenere che si cerchi il potere per il potere soltanto

dove si ha l'esperienza della sottomissione altrui, è da concludere che la scienza della natura non s'intraprende per il fine del potere. Ovviamente, il fine di cui si discorre è quello che si chiama «ultimo», e non un qualsiasi fine intermedio, che ne ha uno o molti sopra di sé; del pari, si parla qui manifestamente della scienza *quatenus* scienza, e non di essa considerata sotto un qualche differente proposito; due avvertenze, queste, che, com'è agevole scorgere, tendono ad immedesimarsi. Niente vieta, per restringersi ad un unico esempio, che le conoscenze fisiche siano ricercate e impiegate dagli Stati, per produrre delle armi, da adoperare, se se ne presenti l'opportunità, contro altri Stati. Qui non è però in questione la fisica di per se stessa, ma l'industria bellica, e il possesso di strumenti bellici micidiali non è il fine ultimo, il quale è piuttosto il risultato che si confida di ottenere dal loro impiego o almeno dalla loro minaccia.

Un altro fine, a cui però assai raramente si ricorre, e per di più per la ragione che si è ingannati da ciò che si legge nei precursori e nei fondatori della scienza moderna, è il piacere, che si confida di ottenere, accresciuto e potenziato, rispetto a quello che in una certa epoca si può provare, mediante le scoperte e i ritrovamenti scientifici. Ci si dà così a reputare che la scienza naturale, purché sia ricercata in conformità all'indole sua propria, e non pervertita indirizzandola in direzioni ad essa estranee, abbia per fine di consentire alla maggior parte del genere umano di condurre un'esistenza piacevole. La considerazione del piacere come fine dell'investigazione scientifica è però più infondata di quella del potere, la quale ha dalla sua la circostanza incontestabile che la conquista del potere sulla natura, se non è il fine ultimo che la scienza si assegna, è un mezzo indispensabile per la sua acquisizione o, se si preferisce dir così, è un fine subordinato rispetto a quello supremo. Invece, l'indicazione del piacere non trova, a ben vedere, nessun appiglio, è basata interamente su un equivoco, a meno che non sia dovuta ad una nascosta intenzione polemica nei confronti della modernità, la quale si pone allora sotto accusa, dichiarando che non sa proporre all'uomo un ideale superiore di quello di provare il maggior piacere e di menare quanto più a lungo si riesce la vita, qualunque sia la sua qualità e il suo valore. Per incominciare dalla riflessione più elementare, non è dubbia la risposta che si fornisce al quesito se il mondo moderno possiede maggiore o minore potere sulla natura di quello antico e, anzi, essa è così ovvia che lo stesso interrogativo non si pone, giacché fa sorridere, tanto essendo cresciuta la padronanza e la signoria sulle cose animate e inanimate che circondano l'uomo negli ultimi secoli, da non avere termini di confronto nell'intera storia precedente. Ma se ci si chiede se sia maggiore o minore il piacere di cui fruisce il genere umano oggigiorno, rispetto a quello di cui beneficiava nell'antichità, e analoga domanda si pone rispetto al dolore, si rimane interdetti, e presumibilmente si rifiuta la questione proposta, sostenendo che non si dà la possibilità di arrecarle una soluzione certa e incontrovertibile.

L'insormontabile difficoltà a cui va incontro quella che si può denominare la concezione edonistica della scienza, è che non si dà né anticipazione né rimemorazione, ma soltanto presenza temporale, del piacere (come anche del dolore) e che, di conseguenza, si anticipano e si rimemorano soddisfazioni, contentezze, gioie (le quali sono sentimenti), ma non piaceri (i quali sono sensazioni). Poiché i fini, siano essi quelli subordinati e intermedi o quello finale e conclusivo, debbono essere an-

ticipati, giacché esistono prima nell'intenzione che nell'esecuzione, è manifesto che il piacere – che è, per così dire, ogni volta una sorpresa – non può essere il fine della scienza.

Tolti di mezzo il potere e il piacere, rimane un unico fine da assegnare alla scienza, ed esso è quello della prosperità, della ricchezza, che significativamente sono diventate modernamente termini sinonimi del benessere, il quale non ha ormai più bisogno di essere accompagnato da spiegazioni che additino il contenuto in cui esso risiede, essendo subito palese il suo significato economico. Se il linguaggio non soltanto popolare ma anche colto non adoperasse promiscuamente termini che occorre mantenere distinti, sarebbe immediatamente evidente che la scienza moderna ha per mira d'incrementare la prosperità, la quale possiede tutti i requisiti concettuali per rispondere a tale ufficio, giacché esiste sia come immagine, e quindi può essere proposta come fine, aversi come intenzione, ed esiste come complesso di sensazioni, e pertanto può essere fruita, aversi nel presente dell'esecuzione. È inutile fornire testi dei precursori e degli autori della scienza moderna, per mostrare che intendono assegnarle come fine prossimo il dominio e la signoria della natura e come fine ultimo la prosperità, per la ragione che c'è una considerazione, la quale può sveltamente stabilire ciò che altrimenti richiederebbe una lunga rassegna di passi e un faticoso seguito di commenti. E la considerazione è che i piaceri non hanno nessun bisogno del macchinismo, il quale è però indisgiungibile dalla moderna scienza della natura, tanto che l'espressione «scienza e tecnica» è diventata d'impiego corrente, allorché si vuole indicare ciò che sta al centro della modernità, e che il dissenso sorge unicamente quando si tratta di accertare ciò che si ha come meta mediante tale attività.

Il posto fondamentale acquistato dalla scienza è da ricondurre, come alla sua radice ultima, all'affermazione dell'umanismo, ossia alla decisione dell'uomo di confidare in tutta la sua vita sulle proprie forze, e di non rimettersi ad entità estranee, di qualunque specie esse siano. Ciò non importa necessariamente che l'uomo consideri se stesso una sorta di divinità, che si reputi il creatore del mondo circostante, o che comunque si attribuisca una posizione di eccezionale livello nel complesso degli esistenti; può anche accadere, al contrario, che nutra un'opinione piuttosto bassa del suo posto nell'universo, e la circostanza che egli dedichi tanta parte delle sue forze alla conoscenza delle cose che lo circondano e alla costruzione di macchine lascia intravedere che propende per questo secondo orientamento, anziché per il primo (una divinità possiede sin dall'inizio una cognizione esaurita dell'esistente e non ha bisogno di ricorrere a dei congegni, mentre un essere limitato è costretto ad acquistare *paulatim et pedetemptim* il sapere, sforzandosi di progredire nelle sue conquiste, e aiutandosi in ciò e nel procurarsi il benessere con la costruzione delle macchine). L'essenza dell'umanismo non risiede minimamente nella valutazione, alta o bassa, che l'uomo fa di se stesso, ma consiste per intero nella decisione di fare appello unicamente a sé medesimo, giacché il suo essere è l'unico che sia dato, e in assoluta prossimità, mentre altri esseri (oltre gli animali, le piante, le cose inanimate, di cui si avvale), ammesso che ci siano, sono ad un'incommensurabile distanza da lui, così che egli non ha niente da sperarne, sebbene non abbia nemmeno niente da temerne.

3. *L'illuminismo come quintessenza della modernità*

Il nome dell'intuizione del mondo, di cui abbiamo cominciato ad assegnare i tratti, è «illuminismo», che è il primo e il più insigne che sia stato proposto e che ancora oggi sia concesso d'incontrare. Contrariamente ad una convinzione ancora largamente diffusa, è da soggiungere che l'illuminismo non è limitato al Settecento, ma che già un secolo prima ha acquistato consistenza e forza, essendo già presente in Inghilterra nelle ali estreme del movimento puritano, e trovando in Locke una delle sue più cospicue espressioni filosofiche, e che da allora è la forma dominante della civiltà, non soltanto in Europa ma anche negli altri continenti, in alcuni dei quali deve ancora lottare per conquistare il primato (la cosiddetta «occidentalizzazione del mondo» altro non è che la conquista da parte dell'illuminismo di dimensioni planetarie). Il positivismo è la principale forma ottocentesca dell'illuminismo, il quale nel Novecento prende anche le denominazioni di neo-razionalismo, neo-empirismo, neo-positivismo, e infine neo-illuminismo, le quali, nel rispetto della questione che presentemente ci occupa, presentano l'inconveniente di lasciar supporre che si abbia che fare con molteplici indirizzi di pensiero, mentre si tratta di un'unica e medesima intuizione del mondo, la quale si articola certamente in parecchie e diverse formulazioni, che però non dirompono l'unicità della sua ispirazione. La civiltà moderna, idealmente e non cronologicamente intesa, è il prodotto dell'illuminismo, alle cui sorti è indissolubilmente legata.

Il fatto che l'uomo faccia leva unicamente su se stesso allo scopo di costruirsi il suo mondo e di dotarlo di tutti i beni della civiltà, non implica che egli neghi l'esistenza di un essere infinitamente superiore a lui, non implica cioè l'ateismo, il quale è, anzi, sostanzialmente estraneo all'illuminismo. All'inizio, l'illuminismo professa il deismo, ossia riconosce un essere supremo, esistente dall'eternità, dotato di ogni perfezione, ma lontano dal mondo e dall'uomo, e privo di tutti gli attributi che il soprannaturalismo gli conferisce. La conoscenza naturale di Dio, che il cristianesimo aveva ammesso quale premessa della rivelazione, discaccia così il contenuto rivelato, e diventa l'intera religione ragionevolmente ammissibile, tutto il rimanente che le religioni positive ancora contengono essendo escogitazioni infondate e causa d'innumerevoli mali per il genere umano. La religione naturale è unica, com'è unica la ragione, di cui è espressione; si trova al fondo di tutte le religioni storiche, una volta che siano liberate dalle loro aggiunte arbitrarie; non conosce né dommi, né riti, non richiede né fede, né culto, il cui posto è preso dalla morale[5].

[5] Voltaire ne fornisce una penetrante formulazione. Il Vegliardo dell'Eldorado, alla domanda fattagli rivolgere da Candido, su quale fosse la religione del paese, arrossisce e risponde: «"Possono esserci due religioni?" disse. "Io credo che noi abbiamo la religione di ogni uomo"». Si vuol sapere come si prega Iddio nell'Eldorado? «"Non preghiamo" disse il buono e rispettabile sapiente "non abbiamo da chiedergli nulla: tutto quel che ci occorre ce l'ha dato"». Infine, all'ultimo quesito se ci sono in quel paese i frati con le loro dispute teologiche, i loro dissensi e i roghi che ne derivano: «"Dovremmo essere pazzi" disse il vegliardo. "Qui siamo tutti d'un sentire, e non capiamo che cosa vogliate dire con questi frati"» (*Candido ovvero l'ottimismo*, in *Romanzi e racconti*, trad. it. R. Bacchelli, Milano, 1981, p. 158).

Il carattere di negazione ancora incompleta del cristianesimo, proprio del deismo, risulta evidente dalle trattazioni che gli sono dedicate tra la fine del Seicento e il Settecento, delle quali *La ragionevo-*

Il deismo è un assetto provvisorio della posizione dell'illuminismo in fatto di religione, giacché alla sua indubbia efficacia polemica nei confronti del cristianesimo non risponde un'altrettanta consistenza interna e, anzi, se non è tenuto in conto di una semplice metafora, sta in un irresolubile contrasto con l'umanismo, essendo incompatibile con la scelta dell'uomo di confidare esclusivamente in se stesso (ma il carattere metaforico dell'Essere supremo è indubitabile). Nell'Ottocento l'illuminismo prosegue per la strada che gli è dettata dalla sua natura, abbandonando il deismo per la religione dell'umanità di Comte, che ha su di esso il duplice vantaggio di presentarsi immediatamente come una metafora, e per di più come una metafora finita di un essere finito (l'uomo), laddove il Dio del deismo contiene questa sproporzione di essere una metafora infinita di un finito. La concezione dell'Umanità deve, per Comte, eliminare quella di Dio, indirizzandosi non a un essere assoluto, solitario, incomprensibile, di cui non si può porgere nessuna dimostrazione, bensì ad una realtà caratterizzata dalla piena evidenza, stimolando la solidarietà, favorendo l'ordine e il progresso, e assicurando, oltre la limitata, ma oggettiva, vita personale, un'immortalità illimitata, ma soggettiva, nei pensieri e negli affetti delle generazioni successive, in maniera da elevare la nostra esistenza irrimediabilmente prosaica[6].

L'illuminismo è tratto dalla logica dell'umanismo a lasciar cadere sia l'essere supremo, sia la religione dell'umanità, e a giungere alla sdivinizzazione, intesa come la dimenticanza del divino, quale sua inoltrepassabile meta finale. Al fenomenismo non è sufficiente il rigetto del soprannaturale e degli attributi da esso derivanti al Dio del cristianesimo (come di essere la potenza incarnata e il salvatore), poiché esige l'abbandono della metafisica in tutta la sua estensione. Se ci si affida all'espe-

lezza del cristianesimo di Locke è una delle prime e più ragguardevoli. Il principio, da cui muove Locke, è che la religione cristiana, com'è contenuta nei Vangeli, è chiara e semplice, essendo destinata ai semplici e agli ignoranti, e non ai sapienti e agli addottrinati, e che, di conseguenza, essa non deve contenere niente che non sia comprensibile da un fornaciaio, da un lavoratore dei campi, da un bracciante. A questa richiesta di universale accessibilità non risponde l'elaborazione dommatica della verità cristiana compiuta dalla teologia e consacrata dai Concili, a partire da quello di Nicea, che è complicata, piena di sottigliezze e di cavilli. «Dove la mano è impiegata nella vanga e nell'aratro – conclude Locke – di rado la testa si eleva alle nozioni sublimi o si esercita in oscuri ragionamenti. È molto se uomini di questa sorta (per non dir niente dell'altro sesso) possono comprendere proposizioni piane e un ragionamento breve su cose familiari alla loro mente e prossime alla loro esperienza quotidiana; è come parlar arabo a un povero lavorante a giornata con le nozioni e il linguaggio di cui i libri e le dispute sono pieni, e tuttavia si pretende di essere subito capiti» (*The Reasonableness of Christianity, as delivered in the Scriptures*, in *The Works*, Darmstadt, 1963, – ristampa dell'edizione in 10 voll., London, 1823-, vol. VII, p. 157).

[6] *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, in *Oeuvres*, Paris, 1969 – riproduzione anastatica della prima edizione (1851) –, vol. VII, pp. 321-342. – Sin qui niente impedisce di accogliere la religione dell'umanità per significare l'umanismo illuministico, ma tutto quel che Comte aggiunge intorno alle feste, al calendario, al sacerdozio positivistico, è un complesso di escogitazioni bislacche, che non trovano nessun credito (esse sono, infatti, già respinte da John Stuart Mill, il cui sperimentalismo è, per tanti aspetti, vicino al positivismo comtiano). Il difetto di questa nuova religione – come già dei culti introdotti durante la Rivoluzione francese – è quello dell'artificialità, il quale deriva dal misconoscimento che le religioni nascono quando e come vogliono e che non possono minimamente porsi in essere dopo che sono state disegnate a freddo (tale osservazione vale anche per i tentativi di «nuove religioni», che nel Novecento sterilmente si vagheggiano al di fuori dell'illuminismo).

rienza sensibile, come all'unico criterio attendibile dell'esistenza, bisogna riconoscere che l'uomo nell'universo, stando a quel che sino a oggi risulta, è solo, e quand'anche in futuro gli fosse dato d'incontrare esseri dotati di ragione, si tratterebbe pur sempre di viventi che, al pari di lui, giungono all'esistenza con la nascita e da essa si allontanano con la morte, le quali appartengono necessariamente a tutto ciò che è spaziale e temporale. Empiristicamente è la massima assurdità pretendere di far posto all'extraspaziale e all'extratemporale, che la religione, commischiata con la metafisica, reputa propri della divinità. La negazione esplicita di Dio, la professione dell'ateismo, che parrebbe a prima vista imposta da questa posizione di pensiero, ne è, invece, massimamente lontana e da essa esclusa, per la ragione che pretende di portarsi, a sua volta, al di là dei dati dei sensi, quasi fosse consentito sapere che oltre quel che essi offeriscono non c'è niente. L'illuminismo rifiuta l'ateismo, non per una qualche timidezza di fronte alle conseguenze radicali che discendono dai suoi principi, ma perché si serba ad essi, per questo riguardo, interamente fedele. Si può soltanto essere al corrente della circostanza che in tutto ciò che s'incontra nella nostra relazione con le cose del mondo, la divinità è assente, e che tale è sempre stata nel passato e sarà sempre per essere nell'avvenire (tutto quel che si racconta in proposito di divinità e di loro commerci con gli uomini, che avrebbero avuto luogo nel tempo andato o in quello che deve ancora venire, è da riporre, senza eccezione alcuna, nel novero dei miti, da cui l'umanità si è fatta tanto a lungo ingannare, ma ha deciso ormai stabilmente di non voler più essere vittima).

Una condizione del genere, che si prolunga per decenni e per secoli, finisce inevitabilmente per produrre la dimenticanza dei contenuti, che un tempo, quantunque illusoriamente, si reputava di avere presenti. Questa è l'essenza della sdivinizzazione, la quale non consiste, come talvolta si asserisce, in uno stato d'animo d'incertezza e d'indecisione nei riguardi di Dio, ma è costituita dalla dimenticanza, è fatta dall'oblio. Se l'illuminismo continua a mantenere il predominio tra le intuizioni del mondo che possiede da tre secoli, e ancor più, se l'estende e lo consolida, per quel che riguarda la maggior parte del genere umano, Dio è destinato a far la fine toccata agli elfi, alle fate, ai folletti, agli spettri, di cui, salvo che scherzosamente, non ci si prende più la briga di negare l'esistenza, giacché passa per cosa universalmente nota che nessuno li ha mai incontrati o visti, sia pure da lontano, in quanto si trovano soltanto nei romanzi e negli altri componimenti d'invenzione. Gli illuministi dell'Ottocento sono, nella sostanza, più radicali nella loro contestazione delle religioni positive, e soprattutto del cristianesimo, di quelli del Settecento, quando si compongono opere di una radicalità estrema – come, p.es. il *Cristianesimo svelato* di d'Holbach – o si grida *Écrasez l'infâme*, perché, avvertendo di avere avuto partita vinta, si rifiutano d'ingaggiare a fondo la lotta, a cui si dedicavano i loro predecessori con tutte le loro forze; il massimo è raggiunto da quelli del XX secolo e dell'inizio del XXI, i quali fanno esibizione d'imparzialità scientifica nelle loro trattazioni sulla storia del cristianesimo e del suo fondatore. La sdivinizzazione è incomparabilmente più drastica dell'ateismo, perché, per essa, Dio non si dà né nella realtà, né nella mente, laddove la dichiarazione dell'ateismo comporta che Dio non esista oggettivamente, ma pur abbia esistenza *in intellectu*, senza di che essa non potrebbe compiersi.

Apparentemente conduce lontano dagli argomenti sinora trattati, l'indicazione che l'arte della civiltà moderna ha per principio l'imitazione della natura, come mostrano il realismo, il naturalismo, e altri movimenti, ma soprattutto come provano le trattazioni d'estetica ispirate all'illuminismo. «Imitazione della natura» è un'espressione che può avere i più diversi significati, di cui interessa segnalare che, quando ricorre nei secoli cristiani, si tratta della *natura archetypa*, dei modelli delle cose esistenti in Dio, ai quali l'artista, prendendo occasione dalle cose mondane, cerca di avvicinarsi, sicché le sue opere posseggono maggior verità di quelle di quaggiù, mentre, allorché compare nella modernità, vale proprio gli oggetti terreni, ciò che non implica affatto che l'artista si proponga di fornire delle riproduzioni meccaniche, delle sorte di duplicati. L'idealizzazione non è esclusa, e altrimenti nessun capolavoro estetico si potrebbe attribuire agli artisti moderni. Soltanto una tale idealizzazione è adesso interamente opera umana, si compie nell'animo dell'artista e non rimanda ad alcun archetipo trascendente. Va da sé che anche i soggetti dell'arte moderna sono profani, che Cristo, la Madonna, i Santi, le chiese, lasciano sempre maggiormente il posto a principi, a mercanti, a borghesi, a piazze, a palazzi civili, ecc. La laicizzazione integrale della vita comporta anche quella dell'arte.

4. *La concezione illuministica della morale e della politica*

Discorrendo della prosperità e del benessere come del fine assegnato alla scienza e al macchinismo, si è già implicitamente indicato che la morale dell'illuminismo è ispirata al principio dell'utilità. In questo luogo dobbiamo soprattutto sgombrare il campo da alcuni pregiudizi intorno al concetto dell'utilità e delineare quali aspetti della civiltà dell'illuminismo si colleghino direttamente al suo carattere utilitaristico.

Il primo e più diffuso pregiudizio riguarda il rapporto esistente tra l'utilità e il piacere, che si mandano spesso insieme, quasi fossero tratti fondamentali compatibili di un'unica e medesima civiltà e per contraddistinguerla si adoperano se non proprio come sinonimi, almeno come termini concordanti, mentre sono radicalmente differenti e si escludono a vicenda in una stessa intuizione del mondo. Il piacere, come si è già accennato, è assolutamente vicino e presente, c'è in qualità di sensazione oppure semplicemente non c'è; l'utile può invece, essere remoto nello spazio e nel tempo, ossia è anche un contenuto dell'immaginazione. Tra le condizioni del piacere, o almeno di molte specie di esso, c'è la gioventù e la salute; l'utile si dà prevalentemente per le persone d'età avanzata, che sono quelle che più lo prendono di mira, e non cangia per la circostanza che si stia bene o si sia in preda della malattia; in breve, il piacere è un «immediato», laddove l'utile è un «mediato». Il piacere è popolare, si trova davanti agli occhi del volgo; l'utile non è certamente aristocratico, come la gloria, l'onore, il valore militare, le grandi imprese guerresche, nondimeno importa una notevole perspicuità e finezza di vedute in quanti lo perseguono. Contro l'utilitarismo c'è un'imputazione, che si ripete di continuo, quasi avesse il pregio di confutarlo e di abbatterlo, ed è quella di scambiare i mezzi con i fini, di dimenticare questi ultimi perché tutto preso dalla costituzione di un elaborato complesso di quei primi. Una tale critica mostra soltanto che nessuna intuizione del mondo si lascia raggiungere e col-

pire in quel che ha di essenziale, giacché l'utile ha lo stesso diritto di essere accolto come fine ultimo che possiede il piacere. L'utilitarismo, se si dà la pena di replicare, può tranquillamente rispondere che non compie nessuno scambio, che non dimentica alcunché, ma che ha di fronte a sé il fine supremo e lo prende costantemente di mira. Più oltre mostreremo che l'edonismo è un nemico implacabile dell'utilitarismo, con il quale viene generalmente confuso, o del quale viene almeno preso come amico ed alleato. Una cattiva distinzione dell'utilitarismo è quella dell'egoismo (che si addebita a chi persegue l'utile proprio) e dell'altruismo (che si attribuisce a chi si propone, oltre il proprio, anche l'utile altrui). Non soltanto i filosofi, ma anche gli uomini di mondo sono al corrente della circostanza che soltanto soddisfacendo l'utile altrui si può tutelare l'utile proprio, al quale nessuno intende rinunciare. L'industrialismo, posto in essere dalla civiltà moderna, importa la più estesa collaborazione umana che si sia mai avuta, in vista dell'utilità. C'è una specie di ricchezza, osserva Aristotele, che non ammette nessun limite, ma può procedere all'infinito, e questa basilare considerazione dello Stagirita rende ragione della centralità che nell'illuminismo occupa il concetto di progresso, il quale è anche e soprattutto progresso economico.

La sensibilità divisa governa per intero il diritto e la politica della modernità, che sono contraddistinti dal soggettivismo, dall'individualismo e dal cosmopolitismo. Niente prova la distanza che separa il diritto naturale classico, teorizzato dagli Stoici e accolto e sviluppato dagli Scolastici, e il giusnaturalismo moderno, al pari della riflessione di Hobbes, che segnala la diffusa confusione, a suo avviso esistente, tra diritto e legge, perché il diritto consiste nella facoltà di fare o di evitare e la legge nell'imposizione dell'una o dell'altra di codeste due cose, e della sua definizione del diritto naturale[7]. Questa concezione soggettivistica del diritto naturale è propria di tutto il giusnaturalismo moderno, e non ha, nell'essenziale, alcunché da spartire con la distinzione tra la teoria dell'assolutismo e quella della democrazia, per la ragione che essa è condivisa sia dai sostenitori dell'una che dai fautori dell'altra, i quali divergono soltanto in ciò, che al diritto naturale assegnano un diverso contenuto. Certamente, una distinzione è da introdurre tra il giusnaturalismo moderno, sinché rimane in essere il deismo, e quello che si afferma dopo che esso è stato abbandonato a favore della sdivinizzazione, ma essa passa tra una formulazione ancora limitata e quindi inconseguente e l'espressione terminata e consequenziaria della stessa posizione di pensiero. Le dichiarazioni dei diritti dell'uomo del Settecento risentono del deismo, allora in auge, e quindi conservano una certa impronta dell'ombra che

[7] Per avere sotto gli occhi il divario tra il significato oggettivo, che gli antichi e i medioevali attribuiscono al diritto naturale, che riguardano come la legge eterna, e il significato soggettivo che ad esso conferisce la civiltà moderna, giova riprodurre per esteso il passo di Hobbes, il quale ha in questo campo la posizione di vero fondatore: «*THE RIGHT OF NATURE, which writers commonly call* jus naturale, *is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgment, and reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto*» (*Leviathan*, in *The English Works*, collected and edited by G. Molesworth, London, 1889, Second Reprint, Darmstadt, 1966, vol. III, p. 116).

il divino getta su di esse, ma poiché il Dio del deismo è soltanto un simbolo dell'uomo, qual è inteso dall'umanismo, nella sostanza esse sono improntate dal soggettivismo al pari di quelle emesse nell'Ottocento e, dopo una pausa di alcuni decenni, nella seconda metà del Novecento, in cui il deismo è interamente venuto meno.

Uno dei diritti che non manca mai nelle dichiarazioni vecchie come in quelle nuove, è la libertà, o in generale o come libertà religiosa, di movimento, di vendere e di comprare, e simili, la quale libertà è attribuita a ciascun singolo uomo, ciò che dimostra come ciascun singolo può comportarsi, se gli piace, diversamente dagli altri uomini (accogliere questa o quella religione, muoversi oppure no, commerciare oppure no, ecc.). Che cos'è il soggettivismo, in questo campo, se non la licenza accordata a chiunque – entro uno Stato o anche nell'intero orbe terracqueo, ciò poco interessa – di comportarsi come meglio reputa? L'ambito del permissivo occupa in codeste dichiarazioni un posto assai maggiore di quello dell'imperativo e del proibitivo, e ciò si comprende perché la libertà è identificata con la permissività. L'indole individualistica e cosmopolitica dei diritti naturali dell'uomo sta in ciò, che essi spettano a ciascun uomo indipendentemente da tutti gli altri, e quali che siano il luogo, la parte del mondo, in cui egli è nato, abita, vive, e dalle cui peculiarità possono derivare soltanto degli ostacoli a quel che gli compete per natura. Questo termine «natura» (e i vocaboli che ne derivano) non designa più ciò che appartiene all'essenza dell'uomo, al fondo del suo essere, che è diventato inconoscibile a causa del fenomenismo, bensì indica quel che si osserva più costantemente e con maggior forza nel comportamento degli uomini, ossia significa la natura fenomenica; del resto, codesto vocaboli e i suoi derivati tendono a scomparire, così che ormai si parla semplicemente dei «diritti dell'uomo».

Poiché si debbono distinguere i diritti formulati solennemente dalle Carte, dalle Dichiarazioni nazionali o internazionali, da tutti gli altri contenuti nelle varie legislazioni, ne viene che diritti umani sono in sostanza proclamati i desideri, i bisogni, i timori, più sentiti dagli uomini, ossia le loro brame in fatto di conseguire e di evitare, che si può supporre che non manchino mai (chi non brama la felicità, la libertà, il benessere? e chi non fugge la morte, la servitù, la miseria?). Siccome tali brame sono estremamente molteplici e varie, si rileva la tendenza delle ultime Carte a estendere enormemente il numero dei diritti dell'uomo, in cui sono entrati il diritto a sposarsi e a divorziare, quello al lavoro e allo svago, quello alla salute e alle cure mediche, ai servizi sociali, e innumerevoli altri, che è inutile menzionare, perché vengono costantemente ricordati ogni volta che se ne presenta l'occasione[8]. Lo Stato

[8] La negazione del diritto naturale eseguita osservando che le sue pretese leggi eterne sono in effetti transitorie, poiché mutano secondo i luoghi e i tempi, è superficiale, per la ragione che ignora che quel che è limitato nell'estensione e nella durata è eterno al pari di quel che ha la stessa espansione dello spazio e del tempo –- Occorre distinguere le espressioni del diritto naturale diverse bensì tra loro, ma pur sempre appartenenti ad un'unica e medesima intuizione del mondo, dalle formulazioni del diritto innato, e cioè naturale, rispondenti a intuizioni differenti e incompatibili. Il giusnaturalismo illuministico *differt secundum genus* dal diritto naturale teorizzato dal romanticismo, del quale fornisce esempio eminente Schelling col propugnare l'essenziale inuguaglianza degli uomini e col definire la democrazia, che sot-

moderno è idealmente posteriore a questa serie di diritti, che lo antecedono, e in tale senso è per convenzione e, a differenza di quello antico, che è organico, è altresì universalistico, giacché è tenuto a trattare ugualmente tutti i suoi cittadini, senza distinguerli minimamente per ragioni di razza, sesso, lingua, religione, territorio, origine, provenienza e condizione sociale. Dalle Dichiarazioni internazionali dei diritti e del pari dalle legislazioni dei singoli Stati emerge la tendenza del diritto moderno, considerato nella sua globalità, verso l'umanitarismo, il quale, nel diritto penale, trova la sua applicazione nell'abolizione della tortura, in quella della pena di morte, decisa da parecchi Stati, delle pene avvilenti (come la gogna, la berlina) e – ciò che maggiormente interessa – nella rinuncia alle pene che colpiscono indiscriminatamente colpevoli e innocenti (come le decimazioni a scopo d'intimidazione), che ha la sua premessa nell'ammissione del carattere individuale della colpa, a cui soltanto deve tener dietro la pena[9]. In questa considerazione del diritto si scorge un altro tratto della modernità, ossia il suo razionalismo, che è determinatamente quello della ragione calcolante. La ragione è propria di ogni individuo e, prescindendo da quelle che si chiamano le doti personali, le quali appartengono ad una considerazione differente da quella attuale, è uguale in tutti gli uomini.

In ciò risiede la genuina origine della tendenza verso la democrazia, che è peculiare della modernità, tanto che già nel Settecento s'afferma in chiara luce, e diventa nel secolo successivo normale forma di reggimento politico in gran parte degli Stati europei e nell'America del Nord, e dopo l'eclissi che ha conosciuto in alcuni decenni del Novecento, è tornata clamorosamente alla ribalta dov'era stata soppressa, e si è imposta e continua ad imporsi in sempre nuovi paesi degli altri continenti[10]. La terra d'origine e di sviluppo della civiltà moderna è l'Inghilterra, che per prima le ha dato i suoi filosofi, i suoi ideologi, i suoi politici, che ha posto in essere la rivoluzione industriale, in cui s'incarna il macchinismo, ma la sede dell'affermazione della democrazia nella purezza dei suoi caratteri e nella radicalità delle sue proposte è la Francia. In Inghilterra si erano avute due rivoluzioni, quella puritana, e dopo la restaurazione, quella che si chiama la «gloriosa rivoluzione», senza contare che la re-

topone la persona alla volontà di un'accidentale maggioranza, la più opprimente tirannide. Cfr. *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der reinrationalen Philosophie*, cit., p. 724.

[9] Una siffatta premessa, che ad orecchie moderne suona tanto ovvia da meritare a stento di essere citata, sta nel più radicale contrasto con credenze tradizionali, come quella del peccato originale, il quale ha guastato la natura umana e ha reso tutti gli uomini inclini a peccare, sebbene sia stato commesso dal solo progenitore. Va da sé che, una volta restituita al suo contesto, tale credenza non ha nulla d'assurdo, giacché l'intero genere umano, nello sconfinato seguito delle generazioni, è presente in Adamo, di modo che il peccato di questi è medesimamente quello di ognuno (ma, siccome modernamente s'impone la prosaicità, il primo uomo – ammesso che la scienza ne riconosca l'esistenza – è semplicemente l'individuo che nel tempo precede tutti gli altri).

[10] La propensione della civiltà illuministica per la democrazia è indubbia, ma essa non deve far dimenticare: 1) che i reggimenti democratici sono adatti ai tempi normali, ma che in condizioni eccezionali in cui la stessa sopravvivenza degli individui è messa in pericolo, si può ricorrere a forme di governo assolutistiche; 2) che la diffusione delle scienze sociali incoraggia, di quando in quando, l'ideale del governo dei tecnici.

ligione dominante, l'anglicanesimo, aveva accolto parecchi elementi della Riforma protestante e, di conseguenza, il passaggio dal passato al presente si poteva effettuare in maniera graduale. La Francia era monarchica, in tutta l'integrità della monarchia tradizionale e, salvo alcune isole di poco conto, era cattolica della forma di cattolicesimo uscita dalla Controriforma, ed il trapasso dalle istituzioni avite a quelle di nuovo conio non poteva non essere brusco, ossia non aver luogo mediante una rivoluzione, che a distanza di oltre due secoli è ancora un evento inuguagliato e un modello a cui guardare da parte di quanti aspirano ad abbattere *funditus* l'intero assetto del vivere civile e a sostituirlo con uno totalmente diverso.

L'instaurazione della democrazia comporta, in primo luogo, l'abolizione delle classi (che inopportunamente si sogliono dire «sociali» mentre dovrebbero chiamarsi «politiche», poiché sono caratterizzate dalla differenza delle funzioni pubbliche e dalla trasmissione ereditaria dei titoli) e il mantenimento dei semplici ceti, contraddistinti dalle professioni, dai mestieri, dal maggiore o minore possesso di beni, ma, in linea di principio, politicamente uguali. Poiché l'aspirazione alla ricchezza, il suo consolidamento e la sua espansione, occupano il primo posto nei pensieri di gran parte degli uomini, la distinzione dei ceti comporta la divisione dei ricchi e dei poveri (i primi non sentono più il peso della minaccia della perdizione eterna e i secondi non rappresentano più il simbolo della condizione naturale dell'uomo, adesso ricchezza e povertà sono nozioni sociologiche, religiosamente neutre). La democrazia, inoltre, va di pari passo con la costituzione dei partiti, i quali sono pubblicamente ammessi, in attesa che la loro esistenza sia consacrata dalle Carte dei diritti. I partiti, prima che in conservatori, moderati, radicali, ecc., si dividono in quelli che accettano l'ideologia della modernità e in quelli che la rifiutano, i quali ultimi sono sopportati di malagrazia e soltanto sinché non rappresentano un pericolo effettivo per il nuovo corso della politica e della vita tutta, nella speranza che, essendo lasciati stare, invece che perseguitati, finiscano per accogliere anch'essi le idee moderne, diventando da nemici alleati.

La comparsa delle ideologie e la loro ognora crescente affermazione è l'evento più significativo e quasi il compendio della civiltà moderna, considerata nel suo *animus*, giacché le ideologie sarebbero state impossibili nel tempo in cui il cristianesimo rappresentava la guida intellettuale, morale e religiosa dell'Occidente, e infatti sorgono e trovano diffusione soltanto dopo che la religione cristiana si è manifestamente avviata verso la decadenza[11]. In maniera simbolica il cristianesimo perde la funzione di principio ispiratore dell'esistenza con la Pace di Westfalia, la quale pone fine alle guerre di religione, che si concludono senza vincitori e senza vinti, e vedono

[11] Il termine «ideologia» ha parecchi significati che ne sconsiglierebbero l'impiego, ma, avendo larga diffusione, riesce malagevole evitarlo sempre e dovunque. Lasciando in disparte accezioni diventate inconsuete, ora si discorre di ideologia in significato positivo (come accade quando si parla della «propria ideologia»), e ora in significato negativo, per cui ideologia equivale a «falsa coscienza». Noi non impieghiamo il termine in nessuno di codesti significati; nel nostro linguaggio «ideologia» è lo stesso che «religione dell'immanenza» o «religione umanistica». Il deismo, la religione dell'umanità è un'ideologia; in maniera più estesa anche l'illuminismo è un'ideologia, giacché importa una forma radicale d'umanismo (e la parte si può prendere per il tutto).

tutte le parti che si erano affrontate stanche e inclini a sopportare la dissidenza religiosa: quando per una causa si smette di morire, per essa si smette anche di vivere. Sebbene si sia soliti distinguere e anche contrapporre la Rivoluzione francese e la guerra d'indipendenza americana e la formazione degli Stati Uniti, sia l'una che l'altra sono caratterizzate dall'accoglimento dell'illuminismo, il quale, anzi, è destinato a ricevere uno svolgimento e un'attuazione più radicale e consequenzaria in America di quella che ottiene in Francia e, in genere, in Europa[12]. La presenza dei partiti politici, che possono essere semplici varianti di un'ideologia, la quale sostanzialmente è unica e la medesima, oppure essere espressioni di ideologie diverse e contrastanti, esige che i loro esponenti possano rivolgersi senza ostacoli al popolo, ossia comporta la libertà di parola, quella di stampa, la formazione di un'opinione pubblica, che si pronuncia variamente a favore dell'uno o dell'altro. Tale favore si esprime, in ultimo, mediante il voto, che si dà dal popolo in libere elezioni, e il diritto di voto nella democrazia non consente limiti di censo, ma va accordato a tutti. Poiché gli Stati moderni hanno normalmente una grande estensione territoriale e vantano una popolazione numerosa, è impossibile che i cittadini si radunino in assemblea per prendere le deliberazioni politiche, ma occorre che deleghino tale ufficio a dei deputati, ossia non può aversi, come nelle Città-Stato dell'antichità, democrazia diretta, ma soltanto democrazia rappresentativa. Unicamente l'istituto del *referendum*, dove è introdotto, permette una limitata conservazione della democrazia diretta. I parlamenti dove si radunano i deputati eletti dal popolo, esplicitamente o implicitamente pongono in questione convinzioni religiose, teorie filosofiche, assiomi morali, e fanno dipendere da essi le loro decisioni nel campo dell'istruzione, in quello dell'economia, della politica interna ed estera, cosicché niente si sottrae, almeno in linea di principio, al loro potere. Negli Stati, in cui l'ideologia dominante è una sola, si ricorre alle ideologie a cui si ispirano gli Stati stranieri per contrapporsi ad esse ed avere così la possibilità di far risalire sino al principio le specifiche discussioni d'argomento politico. Poiché i poteri dello Stato sono correlativi, l'accrescimento di uno di essi comporta la diminuzione degli altri, così che a mano a mano si passa dovunque dalla monarchia assoluta a quella costituzionale, in cui i ministri rispondono al re, a quella parlamentare, in cui sono responsabili di fronte ai parlamenti, e in molti Stati, infine, si sostituiscono alle monarchie le repubbliche (le superstiti monarchie sono tali di nome, avendovi i re perso ogni effettivo potere, e insieme ai re, essendosi da tempo cancellata di fatto la nobiltà di nascita). In alcuni luoghi tutti questi cangiamenti si compiono mediante rivoluzioni; in altri

[12] Un solo passo della Dichiarazione d'indipendenza americana contiene tutto quello che l'esame della forma settecentesca dell'intuizione illuministica della vita può desiderare. Esso dice: «Noi riguardiamo come incontestabili ed evidenti di per sé le seguenti verità: Che tutti gli uomini sono stati creati uguali, che essi sono stati dotati dal creatore di certi diritti inalienabili, che tra questi diritti sono, in primo luogo, la vita, la libertà e la ricerca della felicità. Che, per assicurare il godimento di questi diritti, gli uomini hanno stabilito tra loro dei governi di cui la giusta autorità emana dal consenso dei governati» (Cfr. F. Battaglia, *Le Carte dei diritti*, a cura di A. Calogero e C. Carboni, Reggio Calabria, 1998[3], p. 38).

Siffatte affermazioni appartengono, anzitutto, al deismo, che si volge polemicamente contro il cristianesimo, giacché cristianamente gli uomini sono stati creati inuguali, in quanto alcuni sono vasi d'ira e altri vasi d'elezione, e sono tanto poco liberi, che sono stati resi servi dall'eredità del peccato originale.

si attuano per mezzo di riforme, le quali conducono infine ai medesimi esiti a cui menano le rivoluzioni; segno indubbio, questo, che tali trasformazioni sono esigite inesorabilmente dalla modernità, così che dove questa giunge hanno, prima o poi, luogo.

Il cristiano non può cercare la felicità su questa terra, che è un luogo di tribolazioni, è capace unicamente di fornirne l'illusione; egli può aspirare unicamente alla beatitudine celeste. La moltiplicazione sterminata delle sette religiose in America ha reso insensata la ricerca della verità in fatto di religione, che, infatti, non viene più intrapresa. Questa è la riprova che l'illuminismo ha oltreoceano la sua terra d'elezione. Il passo contiene anche l'affermazione dell'individualismo, essendo manifesto che ognuno può essere felice unicamente per conto suo, non rientrando tra i possibili che qualcuno lo sostituisca nell'avvertimento della felicità, e del pari l'asserzione della posteriorità ideale, se non cronologica, dello Stato rispetto ai diritti naturali, com'è palese per la ragione che allo Stato è affidato il compito di renderne sicuro il godimento, ciò che importa che già esistano. Il consenso, introdotto come criterio della giustezza dell'attività di governo, anziché smentire, ribadisce l'individualismo, giacché non è il consenso di tutti i cittadini, ma solamente della loro maggioranza, non richiedendosi minimamente l'unanimità.

VIII.

LA FORMA UMANISTICA DEL CRISTIANESIMO E LA DIFFUSIONE DELL'EDONISMO

1. *Il tradizionalismo cattolico e le sue insufficienze*

La civiltà moderna, che emerge dopo che, con la fine del Medioevo, la grande stagione del cristianesimo si è conclusa, che si afferma quando, con il Rinascimento, il cristianesimo dà i primi segni di decadenza, ed è ormai adulta allorché, con la conclusione delle guerre di religione, quella stessa religione perde la posizione di guida dell'Europa, è minacciata di declino dalla dissoluzione del costume cristiano, che ha luogo nel XX secolo. Ma non è paradossale che una civiltà, che si realizza battendo in breccia la cristianità, abbia un elemento di crisi quando la sua vittoria, prima limitata, diventa totale? Poiché modernità e cristianità si escludono a vicenda, e la morte di questa è la condizione della vita di quella, non c'è una qualche radicale assurdità nell'assunto, che ci accingiamo ad illustrare, per cui il tracollo e la scomparsa del cristianesimo sono da considerare come un fattore dell'esaurimento della civiltà moderna?

Il sospetto dell'incoerenza e del controsenso dilegua però, se si riflette che la concezione moderna della realtà, la quale professa il laicismo in fatto di religione, l'utilitarismo in fatto di morale, afferma il prammatismo e con esso il macchinismo nella scienza della natura, rimane nei primi tre secoli della sua esistenza patrimonio esclusivo delle classi alte e ristretta alle città, e soltanto nell'ultimo secolo si diffonde tra il popolo e riceve accoglienza nelle campagne, restate sin all'ultimo fedeli alla religione avita, e che gli strati più bassi delle popolazioni si volgono infine non all'utilitarismo, bensì all'edonismo, che dell'utilitarismo è il nemico irriducibile.

Il conflitto tra l'utilitarismo e l'edonismo, il quale è tuttora in corso, così che il suo esito rimane incerto, sarà illustrato più oltre; preme anzitutto caratterizzare i momenti essenziali del percorso che conduce il cristianesimo a cangiare indole, trasformandosi da religione del soprannaturale in una forma di umanismo tributaria dell'illuminismo, ossia in un semplice cristianesimo di nome, obbediente allo spirito del tempo. Interessa, infatti, non tanto descrivere i fenomeni, quanto stabilire le cause, e la causa prima delle accennate vicende della civiltà è costituita dall'andamento preso dal cristianesimo, che, dopo aver informato di sé tutti gli aspetti della

vita dell'Europa, sia per gli attacchi che gli provengono dall'esterno, sia per i danni che si procura da sé medesimo, diventa in ultimo una *quantité négligeable* e per tale è definito dai suoi avversari e qualche volta si riconosce da se stesso, per bocca di certi suoi onesti e rassegnati seguaci.

Il maggiore e più virulento attacco che il cristianesimo subisce, ha luogo ad opera degli illuministi del Settecento, di Voltaire, di Diderot, di d'Holbach, e della Rivoluzione francese, durante la quale vede ripetutamente il suo culto proscritto, le sue chiese chiuse, i suoi beni confiscati, i suoi sacerdoti arrestati e messi a morte e – somma ignominia – l'adorazione della sua divinità sostituita da quella dell'Essere supremo, della Ragione, dell'Uguaglianza, della Libertà, che diventano oggetto di apposite grandiose cerimonie. Quando si è sottoposti ad una sfida ultimativa, si reagisce in maniera estrema, e di ciò s'incaricano pensatori come de Maistre, de Bonald, Donoso Cortés, Balmes, Lamennais, ossia gli esponenti del tradizionalismo. Per de Maistre, che ha la posizione d'iniziatore, la Rivoluzione francese ha carattere demoniaco, non soltanto nei suoi aspetti politici, ma anche e soprattutto nei suoi profili spirituali, per cui è da considerare come un'insurrezione contro Dio, quale mai si era avuta prima del secolo XVIII, e nel seno stesso di un paese cristiano[1]. De Maistre, nella sua polemica contro il filosofismo, ha il merito di risalire al suo fondamento, che è l'empirismo di Bacone e di Locke, a cui contrappone l'innatismo platonico in sede di gnoseologia e, in un'interpretazione di radicalità estrema, il cristianesimo in sede di religione. Il filosofismo possiede un duplice carattere: l'ignoranza e l'impudenza. Bacone, pieno di odio verso ogni idea spirituale, ha indirizzato le menti verso le scienze della natura, distogliendole da tutto il resto, ha respinto la metafisica, la teologia naturale e quella positiva, ha svilito la ricerca delle cause finali, ha avversato la filosofia di Platone, che è «l'anticamera laica del Vangelo», ha

[1] *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it. C.A. Sanminiatelli, Firenze, 1845, p. 73. Ancora: «Mi si lasci ripetere: la rivoluzione francese non rassomiglia a niente di ciò che s'è visto in passato. Essa è *satanica* nella sua essenza» (*Il papa*, trad. it. T. Casini, Firenze, 1926, vol. I, p. XXXIX). Sul terreno filosofico la Rivoluzione è collegata strettamente con l'illuminismo – o, come de Maistre preferisce dire, con il «filosofismo» –; sul terreno religioso è preparata dalla Riforma protestante. Queste sono due tesi condivise dalla generalità dei tradizionalisti, i quali non si stancano d'insistere sulla continuità tra il grande evento del secolo XVI e quello del secolo XVIII, sebbene tra tutti i loro assunti esso sia uno dei più contestabili. Per de Maistre, i ribelli del Cinquecento attribuiscono la sovranità alla Chiesa, cioè al popolo; quelli del Settecento trasportano lo stesso principio nella politica: «È la stessa follia, in altra epoca e in altro nome» (*Il papa*, vol. I, p. 6). Secondo de Bonald, il principio della rivoluzione religiosa di Lutero e di Calvino è che la ragione umana non ha affatto bisogno di un'autorità visibile per regolare le sue credenze; trasportato in campo politico, il medesimo principio comporta l'autosufficienza del volere degli uomini. Cfr. *La legislazione primitiva*, cit., vol. III, pp. 124-125. Donoso Cortés sostiene che «tutte le rivoluzioni essendo germinate dall'eresia protestante sono fondamentalmente eretiche» (*Saggio*, cit., p. 336). Anche per Balmes il protestantesimo è la fonte di tutti i mali dell'Europa moderna, in particolare della Rivoluzione francese. Cfr. *Il protestantesimo paragonato col cattolicesimo*, Imola, 1853-1854, vol. I, pp. 34-35. – È inutile soffermarsi a illustrare l'arbitrarietà di queste valutazioni, che ignorano le differenze interne nella Riforma protestante, arrivano al punto di fare di Lutero un razionalista, e mostrano dovunque il difetto di essere propugnate per partito preso. Si ricordi, di contro, il noto giudizio di Hegel, per il quale le rivoluzioni sono una infermità dei popoli latini.

diffuso ed esaltato la filosofia di Democrito, che è la massima manifestazione del materialismo. Ancora peggiore è la valutazione che de Maistre fornisce di Locke, di cui condanna senza remissione le teorie. In particolare sono prese di mira la dottrina che la materia può pensare, che ha aperto la strada al materialismo del Settecento; la dottrina che tutte le idee provengono dai sensi o dalla riflessione, che è la premessa gnoseologica per scardinare le fondamenta della morale; la critica o, piuttosto, l'irrisione del domma cattolico della presenza reale nell'eucarestia; il racconto di storie vergognose e nauseanti, addotte in omaggio al principio «la verità prima di tutto», quasi che la verità possa disgiungersi dalla morale e dalla religione. A far compagnia a Bacone e a Locke sono mandati Hume, quell'«energumeno di Diderot», Rousseau, e infine Voltaire, raffigurato come l'incarnazione dell'empietà. In che cosa si compendia il male che il filosofismo arreca all'umanità? La risposta è racchiusa in una sola parola: *teofobia*, intendendo con ciò l'astrazione da ogni riferimento a Dio, da cui l'uomo viene staccato sia nella teoria che nella pratica. L'ateismo apertamente professato è diventato raro, è passato di moda, ad esso si è sostituito – suggerisce de Maistre con una delle sue considerazioni più profonde – un atteggiamento diverso, ma non meno esiziale, per cui si esclude che Dio sia nelle idee, che provengono dai sensi, sia nei pensieri, che sono sensazioni rielaborate, sia nei fenomeni della natura, che dipendono da pure leggi fisiche, in breve, si esclude da ogni realtà. È chiaro che ciò che de Maistre chiama «teofobia», vocabolo che comporta una presa di posizione ostile, un secolo dopo si sarebbe designato con il termine neutrale di «sdivinizzazione», che significa l'assenza di Dio dal mondo, in cui è dimenticato.

Quando si interroga sullo stato del cristianesimo, de Maistre non si nasconde che esso non potrebbe essere più triste, perché è stato scacciato dall'Africa e dall'Asia, e negli stessi paesi cattolici dell'Europa esiste soltanto di nome. Ciò nonostante egli reputa tanto poco probabile una prossima estinzione della religione cristiana che stima imminente una sua rigenerazione e una sua ripresa. Quando ciò avverrà, la tradizione e l'autorità, che il filosofismo ha detronizzato, riprenderanno il loro posto, e con esse rifioriranno la teologia e la vera scienza, che è concordante con la religione, e infatti essa è fiorita unicamente nell'Europa cristiana. La ragione non basta, c'è bisogno dell'autorità, perché il peccato originale, che si ripete, ancorché in maniera derivata, ad ogni istante del tempo, ha tutto insozzato, ha reso l'uomo intero una malattia. Quando questa verità otterrà il suo pieno riconoscimento, si riscoprirà il valore della tradizione, in cui sono contenuti i tesori maggiori che mai si possano desiderare. Su questi principi della radicalità del peccato originale, dell'insufficienza della ragione, della necessità dell'autorità, della centralità della tradizione, concordano, sia pure con accentuazioni diverse, tutti i seguaci del tradizionalismo; essi costituiscono la *pars construens* del loro pensiero, di cui la *pars destruens* è costituita dalla critica della riforma protestante e dell'illuminismo del Settecento (presto accadrà – sentenzia de Maistre – di sentir parlare della stupidità del Settecento, come adesso si discorre della superstizione del Medioevo).

Il più risoluto assertore del valore insostituibile di quel deposito delle verità dei popoli, che è la tradizione, è forse de Bonald, il quale trova inconcepibile che ci siano degli individui che osano contrapporre le loro private opinioni a quanto l'intero genere umano pensa sulla causa prima dell'universo e sul potere della società. Chi

si comporta in tale maniera – egli si chiede – come può giustificare ai suoi occhi e a quelli degli altri l'inconcepibile responsabilità che si assume?[2]. Le verità, che si debbono riguardare come i poli del mondo morale e il fondamento della disciplina delle leggi e dei costumi, vale a dire l'esistenza di una causa prima e della spiritualità dell'uomo, sono conosciute in tutto l'universo, formano il patrimonio dell'intero genere umano; esse non sono ignote nemmeno ai filosofi e si trovano anche tra i pagani; la religione cristiana ha soltanto posto meglio in chiaro ciò che dovunque e da sempre è noto[3]. De Bonald trova la filosofia nella Bibbia, anzi vi rinviene la più antica e più sublime filosofia scritta che ci sia pervenuta, che insegna l'esistenza di una causa suprema, intelligente, esterna al mondo, ne deduce i doveri dell'uomo e li trasmette immediatamente agli altri popoli. Se veri filosofi gli Ebrei, i quali a giusta ragione si dicono i *veggenti*, che è da pensare dei Greci? «I filosofi greci – risponde de Bonald – si adornarono del nome di *saggi*; ma essi cercarono la *sapienza* fuori delle vie della verità e non incontrarono che corruzione e menzogna… La filosofia greca è vano lusso dello spirito». Se Lutero tratta Aristotele con parole di fuoco, non si creda che de Bonald abbia dei riguardi verso lo Stagirita: non discorre forse delle «vane e barbare sottigliezze di Aristotele»? Kant considera meraviglioso il popolo greco, perché fu il solo che pensò, mentre gli altri popoli avevano chiacchierato, ma de Bonald è di altro avviso e infatti definisce i Greci «popolo degenerato, e causa prima della degenerazione degli altri popoli»[4].

La Scolastica non trova grazia presso de Bonald per il motivo che specula d'accordo con i Greci, e soprattutto con Aristotele; ma ciò che maggiormente interessa in lui è: 1) il rapporto tra tradizione religiosa universale dei popoli e cristianesimo; 2) il rapporto tra ebraismo e cristianesimo. L'un rapporto s'identifica con quello di religione naturale e di religione rivelata, con la precisazione che la religione naturale è rivelata al pari di quella che reca questa denominazione, la quale, a sua volta, è naturale come l'altra. La loro distinzione consiste in ciò, che la prima è rivelata con la parola ed è propria degli uomini riuniti in famiglie e in società primitive, mentre la seconda è rivelata con lo scritto ed è peculiare dei popoli uniti nei corpi di nazione. L'altro rapporto è che l'ebraismo è educazione dell'infanzia, dottrina «misteriosa e tutta in aspettativa», che fa conoscere la potenza di Dio e i suoi disegni sugli uomini, laddove il cristianesimo è istruzione dell'età matura, dottrina dispiegata e perfetta, che insegna la relazione degli uomini con Dio e tra loro, di modo che l'enigma dell'universo è sciolto e non c'è più nulla da rivelare e da prescrivere.

La relazione tra ebraismo e cristianesimo, asserita da de Bonald, non si distingue da quella ordinariamente fatta valere dalla teologia cattolica; quella, invece, introdotta tra religione tradizionale o naturale e religione biblica è sotto parecchi riguardi nuova e discutibile. La distinzione tra la parola verbale e quella scritta è manifestamente insufficiente a contrassegnare la differenza del naturale e del rivelato, la quale

[2] *Recherches philosophiques sur les premiers objects des connaissances morales*, Paris, 1838[3], tome second, pp. 384-385.

[3] *Ibid.*, pp. 422-423.

[4] *La legislazione primitiva*, cit., vol. I°, pp. 10-11; p. 62; vol. II°, p. 48.

dovrebbe essere di essenza, ed essa è, invece, soltanto di forme dell'espressione. Ma controvertibile è soprattutto l'assunto che la religione naturale è anch'essa soprannaturale, perché – si sostiene – il pensiero importa il linguaggio, senza parola non essendoci idea, e il linguaggio non è invenzione umana, bensì dono, illuminazione o rivelazione divina; ora, affermare che tutto è rivelazione non differisce dal dichiarare che tutto è ragione[5].

L'identificazione del naturale e del soprannaturale, che paradossalmente finisce con il ristabilimento del razionalismo, è una tendenza che si osserva non soltanto in de Bonald, ma anche in Donoso Cortés, ed è da considerare come un tratto dell'intero tradizionalismo[6]. L'esaltazione spinta all'estremo del valore della tradizione comporta molti inconvenienti e, quel che è peggio, determina l'appiattimento del cristianesimo, ossia ha delle conseguenze da cui questi pensatori vorrebbero essere estremamente lontani.

È evidente che il tradizionalismo è costretto a inventare di sana pianta un'unanimità di dottrine e di credenze – qua e là appena offuscata o attenuata – e a spacciarla per comune a tutto il genere umano. Tra le credenze condivise da tutti i popoli dovrebbero trovarsi Dio come causa prima, e l'immortalità dell'anima, che, invece, sono estranee a gran parte delle religioni (l'immortalità dell'anima non va confusa con la persistenza del «doppio» dopo la morte; presso i cosiddetti popoli primitivi e non soltanto presso di essi, c'è un al di là poco diverso dall'al di qua; dopo la morte si seguita sì ad esistere, ma per andar di nuovo incontro alla morte, ecc.). Questi autori non fanno che appellarsi al principio che è da accogliere per vero *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* è affermato; ma l'antropologia culturale, la storia e la fenomenologia della religione provano che dovunque s'incontrano delle differenze radicali tra le fedi religiose. La paternità della teoria detta del «monoteismo primitivo», che poi viene oscurato presso molti popoli ad eccezione dell'ebreo, da cui è sostanzialmente mantenuto incontaminato e infine è diffuso dovunque dal cristianesimo, potrebbe farsi risalire ai tradizionalisti; dubbio vanto, perché essa è generalmente rigettata come una vana escogitazione, dettata da motivi apologetici. Quel che maggiormente preme segnalare è però il livellamento del cristianesimo, che risulta chiaramente dalle prese di posizioni di de Bonald, che non esita a dichiarare: «La religione cristiana non ha rivelato al mondo nuove verità. L'esistenza della causa prima, la spiritualità dell'uomo; queste verità, che si possono considerare come i poli del mondo morale e il fondamento di ogni disciplina delle leggi e dei costumi, erano conosciute in tutto l'universo»[7].

[5] De Bonald non si astiene da discorrere del cristianesimo come di una sistema di filosofia: «Ecco quanto basta sulla filosofia. Noi l'abbiamo compresa tutta sotto tre sistemi generali: sistema della *causa*, dottrina di Dio, che fu quella degli Ebrei: sistema degli effetti, dottrina tutta umana, che fu l'oggetto della filosofia pagana e ch'è ancora l'oggetto esclusivo della moderna filosofia: dottrina del *mezzo* o del mediatore: dottrina di Dio e dell'uomo, della causa e dell'effetto… Cristianesimo» (*Ibid.*, vol. I, p. 71).

[6] Donoso Cortés si spinge sino ad affermare che naturale e sopranaturale sono «fenomeni sostanzialmente identici fra loro in virtù della loro origine, che è la volontà di Dio» (*Saggio*, *cit.*, p. 122).

[7] *Recherches philosophiques*, cit., tome second, p. 422.

Emerge da queste considerazioni quello che si può definire il tratto fondamentale del tradizionalismo, il quale è la sua instabilità, per cui tende a trapassare nei riguardi fondamentali ogni volta da un proposito nel proposito opposto: vuole combattere il naturalismo e finisce per professarlo, nessuna differenza, se non di vocaboli, dandosi tra la tesi che tutto è soprannaturale e la tesi che tutto è naturale; si prefigge di oppugnare il razionalismo, che è l'essenza del filosofismo, e conclusivamente lo restaura, talvolta anche nella forma più esplicita; si erge a massimo difensore del cattolicesimo, di cui prevede il prossimo ristabilimento, e giunge a contestargli ogni specificità e così a togliergli ogni ragion d'essere, sommergendolo nella pretesa tradizione dell'intera umanità. L'instabilità propria del tradizionalismo, che si può stabilire per pura analisi di concetti, si può altresì documentare in qualche caso con il capovolgimento delle posizioni di qualche pensatore, che esordisce da tradizionalista, passa nelle file del liberalismo e finisce per propugnare il socialismo, e in questa maniera si cangia in progressista, testimoniando la vanità dello sforzo del cattolicesimo di resistere al mondo moderno, che lo travolge.

Questo è il caso di Lamennais, che incomincia mettendo sotto accusa la Riforma protestante e la Rivoluzione francese, e rifiutando la presunta tolleranza che la modernità unanimemente offre alla religione, allo scopo di procurarne l'eutanasia[8]. Le difficoltà sorgono, quando Lamennais si volge dalla critica alla costruzione: egli considera tre principi della certezza, corrispettivi ai tre sistemi generali della filosofia: i sensi, il sentimento, la ragione, e li rifiuta come inattendibili (i sensi insegnano soltanto a diffidare dei loro dati; il sentimento muta secondo i luoghi e i tempi; la ragione è immancabilmente preda del dubbio), e considera il consenso comune l'unico sigillo della verità, richiamandosi a Cicerone che fa del *consensus omnium gentium* la legge stessa della natura. Senonché, anche a concedere che il comune consenso attesta l'esistenza di Dio, non si scorge come possa convalidare le verità complessive della religione cristiana. Al pari degli altri esponenti del tradizionalismo, Lamennais compie un trapasso illegittimo dalla religione in generale al cristianesimo, che maschera, facendo di quella cristiana, nella forma del cattolicesimo, l'essenza di ogni religione[9].

Per principio, la Chiesa e lo Stato debbono essere uniti come l'anima e il corpo; ma di fatto, può capitare che in uno stesso Stato si costituiscano più società spirituali, e allora l'unico mezzo a disposizione per evitare la guerra civile è di accordare a tutte le credenze la libertà, confidando che in ultimo la verità sia per prevalere. Questa distinzione tra il «principio» e il «fatto» conduce Lamennais ad abbracciare il libera-

[8] La tolleranza, accordata a tutte le religioni, finisce col determinarne un uguale disprezzo, mettendole tutte avanti in una sorta di mercato – sempre meno affollato di compratori – e abbandonandole alla scelta di chi ne vuole una. «È derivato – dice Lamennais – sotto il nome di tolleranza un nuovo genere di persecuzioni e di prove, l'ultimo senza dubbio, che il cristianesimo deve subire» (*Essais sur l'indifférence en matière de religion*, in *Oeuvres complètes*, Bruxelles, 1839, tome I, p. 16).

[9] La Chiesa cattolica è l'«erede di tutte le tradizioni primordiali, della prima rivelazione e della rivelazione mosaica, di tutte le verità anticamente riconosciute, delle quali la sua dottrina è soltanto lo svolgimento, di modo che, risalendo all'origine del mondo, essa ci offre nella sua autorità tutte le autorità riunite» (*Ibid.*, p. 243).

lismo e a chiedere la libertà di coscienza, o di religione, piena, senza privilegi, la libertà di stampa e d'insegnamento, di associazione, nonché la completa separazione tra la Chiesa e lo Stato. La Chiesa cattolica non deve domandare per sé altra libertà da quella di cui godono il protestantesimo e l'ebraismo, e di cui avrebbero il diritto di fruire anche il maomettanesimo e il buddhismo, qualora si trovassero nei paesi in cui i seguaci del cattolicesimo sono la maggioranza[10]. In ultimo Lamennais finisce per incontrarsi con Rousseau (con il Rousseau fatto diventare il portabandiera delle fazioni più estreme durante la Rivoluzione francese) e con Saint-Simon e il suo *Nuovo Cristianesimo*. Cos'è ormai la religione per Lamennais? Nient'altro che l'insieme dei doveri dell'uomo. La circostanza che, oltre i diritti siano teorizzati i doveri, niente toglie a questa terminale conversione di Lamennais dal tradizionalismo all'illuminismo: i diritti e i doveri sono correlativi e questa loro indole è universalmente riconosciuta. Del pari, il fatto che Lamennais esalti in ultimo il cristianesimo al di sopra delle altre religioni e gli attribuisca il merito di aver favorito il progresso scientifico e tecnologico, che è la base del dominio dell'uomo sulla natura, porta Lamennais a combaciare con Saint-Simon, che propugna un identico assunto, ma quello che Saint-Simon battezza «cristianesimo», accompagnandolo con l'attributo «nuovo», è quanto di più estraneo sia dato concepire al cristianesimo tradizionale.

Le vicende degli individui, di cui alcuni si serbano saldi nei propositi concepiti; altri se ne allontanano di qualche tratto; altri ancora se ne dilungano completamente,

[10] Cfr. *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise* e *Articles publiés sur l'Avenir*, in *Oeuvres*, tome II, pp. 235-348 e 390-490. Quest'adesione al liberalismo è temperata verbalmente da Lamennais con la precisazione che egli intende rifeirirsi non alla scuola liberale esistente, che rigurgita di errori dottrinali, ma ad un diverso liberalismo, che è accompagato dall'attributo di «cristiano» (ma il cui contenuto è lasciato completamente indeterminato). Lo stesso appellativo di «cristiano» è da Lamennais attribuito al socialismo, poiché il termine ultimo delle sue metamorfosi dottrinali è costituito precisamente da quella specie di socialismo su cui Marx eserciterà il proprio sarcasmo.

Nelle *Paroles d'un croyant* (*Ibid.*, pp. 481-511) compare un apologo, in cui un uomo menzognero e maledetto dal Cielo, che odia il lavoro, ma vuol procacciarsene i frutti, si rivolge a quanti lo circondano e li fa lavorare, rubando una parte, ognora maggiore, del prodotto dei lavoratori, a cui paga un salario sempre inferiore. Lamennais parte dall'evangelico «i poveri li avrete sempre con voi», ma poi esige che la povertà scompaia, ed esorta gli operai a liberare il loro lavoro, a sollevare il braccio, assicurandoli che la miseria non viene da Dio, ma è una conseguenza delle brame malvagie dell'uomo. Antesignano della liberazione è Cristo, che Lamennais trasforma nell'amico e nel sostenitore della causa dei poveri, che predica la giustizia sociale, che invita tutti quelli che ansimano sotto il peso del lavoro a venire a lui, che li rianimerà. Il Figlio di Dio è completamente dimenticato, al pari del taumaturgo e dell'esorcista, a vantaggio del «figlio del falegname», povero e abbandonato a se stesso. Un siffatto socialismo vede l'origine di tutti i mali nel'egoismo, nella divisione degli uomini, per cui ciascuno bada a se stesso e, non appena può deruba gli altri; esso non condanna la proprietà, anzi, propugna la formula, destinata a tanta fortuna, «tutti proprietari», fa posto anche alla ricchezza, purché sia condivisa, immedesima la libertà con il benessere e con il riposo, in cui ripone la destinazione dei popoli. Queste vedute sono sviluppate ne *Le livre du peuple* (pp. 627-654), in cui sono accolti i diritti naturali nel significato che posseggono nel giusnaturalismo moderno, e affermato che tutti gli uomini nascono liberi, uguali e indipendenti tra loro, e così sono lasciati cadere il peccato originale, la diversa destinazione che la Provvidenza divina riserba agli uomini, ed è predicato il più radicale individualismo. La conclusione è che tutte le leggi sono legittime in quanto promanano dal popolo, il quale delega funzioni e affida incarichi, secondo le sue decisioni, che può sempre revocare.

accogliendo ciò che dapprima avevano combattuto e oppugnando ciò che all'inizio avevano sostenuto, hanno di per se stesse un interesse limitato, giacché tutto quel che concerne gli individui è sottoposto all'accidentalità, ma nel caso degli esponenti del tradizionalismo occorre convenire che si è in presenza di una tendenza generale a passare da un opposto all'altro, la quale ha significato dottrinale, perché mostra l'incapacità del cattolicesimo (di cui i tradizionalisti sono gli ultimi risoluti difensori) a reggere stabilmente all'urto dell'illuminismo.

Tanto generale è la tendenza indicata che quasi nessuno vi si sottrae, come mostrano anche Adamo Müller e Carl Ludwig von Haller, i quali si volgono al vitalismo, quasi che questo non fosse incompatibile con il cristianesimo al pari del razionalismo della ragione calcolante. In Müller il vitalismo assume il sembiante del politicismo, dell'assunto cioè che non c'è niente d'indipendente dalla politica, essendo lo Stato la totalità delle attività umane e la loro unione in un tutto vivente. In von Haller il vitalismo si esprime nella celebrazione della forza, della superiorità, dell'indipendenza, della proprietà, in cui risiede l'origine e l'essenza dello Stato[11]. Eppure il tradizionalismo ha dalla sua molti fattori e molte circostanze per cui farsi valere. Esso è prossimo e in alcuni casi tocca il romanticismo, di cui taluno dei suoi rappresentanti è considerato un precursore o un esponente, e il romanticismo è la concezione della realtà antitetica all'illuminismo, l'unica sorta in età moderna in grado di gareggiare con esso. La sua affermazione e diffusione ha luogo nell'epoca che si chiama della «Restaurazione», la quale coincide ad un dipresso con quella della propagazione del romanticismo, che ne è poi la sostanza. Il tradizionalismo è segnatamente cattolico, e se molte volte era stato preannunciato che i cattolici sarebbero diventati protestanti, questa volta accade piuttosto l'opposto (Müller, von Haller, Federico Schlegel sono dei protestanti che si convertono al cattolicesimo), e il cattolicesimo ha ancora delle energie, mentre il protestantesimo è trapassato da tempo nell'illuminismo oppure nel romanticismo. Le maggiori potenze dell'Europa post-napoleonica, e tra di esse soprattutto l'Austria di Metternich, s'incaricano di dare esecuzione all'impresa restauratrice delle credenze avite, e prossimo a Metternich si sente un filosofo come Schelling.

Nondimeno il tradizionalismo va incontro all'insuccesso, il quale non va però attribuito, come si suole, alla sua integrale negazione del mondo moderno, perché, essendo il mondo moderno la totale negazione del cristianesimo, questo può rispon-

[11] È una «indistruttibile legge della natura, per la quale domina soltanto colui che è superiore e più potente, ovvero, con maggiore precisione, diremo che là, dove la potenza e l'indigenza s'incontrano, si forma un rapporto per cui l'autorità diviene l'appannaggio della prima e l'obbedienza o la dipendenza quello della seconda… L'uomo più potente domina anche senza volerlo, né cercarlo, l'indigente al contrario [ogni uomo lo è sotto certi riguardi] serve o deve servire, quand'anche nessuno comandasse i suoi servizi e il mondo intero consentisse a lasciarlo libero» (S.L. von Haller, *La restaurazione della scienza politica*, a cura di M. Sancipriano, Torino, 1963, vol. I, pp. 398-399). – Von Haller si chiede come sarebbe possibile instaurare una comunità in cui convivono i cristiani, che riconoscono in Cristo il redentore del mondo, gli ebrei che lo reputano un reo meritevole di morte, e altresì i cattolici e i protestanti, nonché i cristiani e i maomettani. La risposta, che già si poteva intravedere nella prima metà del XIX secolo, è che la diffusione dell'indifferentismo consente codeste e molte altre convivenze.

dere soltanto con una negazione altrettanto totale del suo avversario. L'integralismo, che si adopera come un capo d'accusa contro i seguaci del tradizionalismo, è soltanto un cavallo di Troia per poter penetrare e distruggere l'avversario. Quando il radicalismo, o integralismo che si voglia dire, è bene inteso, e cioè come affermazione consequenziaria di tutto quel che una posizione di pensiero religiosa, morale, filosofica, comporta, è un semplice sinonimo della serietà, e nelle lotte delle civiltà è un elemento di forza e non di debolezza. Non è poi vero che i tradizionalisti siano pregiudizialmente contrari a qualsiasi manifestazione di civiltà sorta e sviluppata su un terreno diverso da quello del cattolicesimo: basta a questo proposito menzionare la gran lode della costituzione inglese pronunciata da de Maistre, che vi scorge l'opera di tutta la storia dell'Inghilterra e che contrappone alle costituzioni scritte e create all'impronta (in ciò egli è certamente vicino a Burke). Si usa dire che i tradizionalisti vagheggiano la monarchia quale era esistita prima della Rivoluzione francese, e così si fanno sostenitori dell'assolutismo, ma è da soggiungere che tale «assolutismo» è più nell'espressione di quel che sia nel fatto, essendo limitato dalla religione, dal costume, nonché dalla ristrettezza degli interventi del potere politico nella vita degli uomini, come prova soprattutto Balmes. Senza dubbio questi pensatori auspicano un diritto penale severo contro l'umanitarismo introdotto dall'illuminismo, ma per questo aspetto essi sono da considerare dei diagnostici che hanno intravisto da lontano quali effetti deleteri avrebbero avuto le tendenze umanitarie nell'amministrazione della giustizia. Si sentenzia, infine, solitamente che la concezione della divinità dei tradizionalisti assomiglia più a certe tremende potenze divine dell'Oriente che al Dio d'amore del cristianesimo e, di conseguenza, nel volerlo difendere con troppo ardore, se ne allontanano. Tra tutte le imputazioni questa è la più assurda, giacché non sono stati questi autori ad inventare il «*rex tremendae maiestatis*», e l'«*horrendum est incidere in manus Dei viventis*».

Le ragioni del fallimento del tradizionalismo vanno cercate da tutt'altra parte e riposte – oltre che nelle oscillazioni dottrinali poste in chiaro – nella consueta tendenza dei vertici della Chiesa cattolica ad accettare soluzioni di ripiego e a tentare accomodamenti con i potenti del momento, quali che essi siano, rifuggendo dalle posizioni consequenziarie ma minoritarie, e soprattutto nel fatto che il cattolicesimo tradizionale – anzi, il cristianesimo in generale, compresi quindi il protestantesimo e le Chiese ortodosse d'Oriente – ha ormai contro di sé due forze irresistibili: quella della scienza moderna e quella del macchinismo, che comportano la messa in non cale della religione ed esigono istituzioni politiche differenti da quelle dei secoli precedenti[12]. Già la rivoluzione del luglio 1830 mostra che il mondo intende andare

[12] Tra gli scrittori che hann messo allo scoperto il conflitto esistente tra il macchinismo e la religione occupa un posto di rilievo Jünger, il quale addita nella tecnica una forza anticristiana e scorge nei tentativi compiuti dalla Chiesa cattolica di adottarla un'accelerazione del suo declino e una facilitazione offerta alla «secolarizzazione». Il cemento armato, ottimo per gli apprestamenti militari di difesa, non si addice alla costruzione degli edifici sacri, nei quali l'illuminazione elettrica, che sempre più estesamente prende il posto delle candele, distrugge la soffusa tenebra mistica di un tempo, e gli altoparlanti con il loro suono metallico annientano l'intimità della parola umano-divina dei sacerdoti. Si comporta meglio il sacerdote che immedesima il regno della tecnica con il regno di Satana di quello che mette il

in un'altra direzione. Le rivoluzioni del 1848 consegnano definitivamente il tradizionalismo al passato e mostrano che l'illuminismo, all'apparenza domo per alcuni decenni, ha ripreso la sua marcia vittoriosa.

2. *Inesistenza di un'apologetica neoscolastica*

Il cattolicesimo, mentre trova nel tradizionalismo un sostegno e un aiuto quantunque insufficienti, niente ha da ripromettersi dalla neoscolastica dell'Ottocento e del Novecento, per alcune ragioni di cui conviene compiere in maniera preliminare la rassegna. Anzitutto è da osservare che la denominazione medesima «neoscolastica», che è quella più consueta, è impropria perché la Scolastica medioevale contiene una grande varietà di indirizzi e di figure, da Sant'Anselmo ad Abelardo, a San Tommaso, a Duns Scoto, a Occam, per menzionare soltanto le maggiori, mentre la neoscolastica risorta due secoli fa si ispira quasi esclusivamente a San Tommaso, e dovrebbe, di conseguenza, chiamarsi «neotomismo». Ma, in verità, dello stesso tomismo essa riprende esclusivamente le dottrine *de philosophia naturali* quali – per adoperare i termini odierni – il realismo gnoseologico e metafisico, la teoria dell'analogia dell'essere, la trascendenza di Dio, passando sotto silenzio quella che l'Aquinate denomina «*sacra doctrina*» e che distingue in maniera rigorosa dalla teologia che è una parte della metafisica. La difesa della trascendenza contro le tendenze immanentistiche della filosofia moderna è la preoccupazione dominante della neoscolastica, ma il cristianesimo è una religione del soprannaturale, prima ancora di esserlo del trascendente, e il soprannaturale è sostanzialmente ignorato dai neoscolastici. Essi sono cattolici certamente, ma – ci si passi l'espressione – sono tali come persone private, non per le dottrine che sostengono. Si è obbligati a ricordare ancora una volta che la *Summa theologiae* tratta *ea quae ad Christianam religionem pertinent* e che la *Summa contra Gentiles* è un *Liber de Veritate Catholicae Fidei* e che in queste grandi opere i richiami a San Paolo, all'Antico e al Nuovo Testamento gareggiano per numero e per estensione con quelli ad Aristotele, a Platone e a quanti altri cercarono la verità unicamente sotto la guida della ragione? La neoscolastica ha scavato un abisso tra la ragione e la fede e in essa non s'incontrano quegli argomenti che dovrebbero suffragare la verità del cattolicesimo nei confronti: 1) dell'ateismo o della sdivinizzazione; 2) delle confessioni cristiane diverse dalla chiesa cattolica; 3) delle religioni non cristiane (come mostreremo a suo luogo, questa seconda e questa terza richiesta, un tempo appieno giustificate, sono ormai state superate dagli eventi). Non soltanto la neoscolastica accetta la discussione con la filosofia moderna allo scopo di chiarire, difendere, sviluppare i suoi assunti, ma spesso accoglie tesi costitutive di questa o quella filosofia, sforzandosi di armonizzarle con le dottrine di San Tommaso. Di volta in volta, la conciliazione si tenta con Cartesio, Kant, Gentile, Husserl, Heidegger; ciò che non è esente da risultati sincretistici.

microfono accanto al corpo di Cristo. Cfr. E. Jünger, *L'operaio*, ediz. it. a cura di Q. Principe, Parma, 1991, p. 70 e pp. 144-168.

La Scolastica medioevale, com'è filosofia e teologia rivelata, così è tutt'insieme filosofia e scienza, poiché la cosiddetta autonomia della scienza della natura sarebbe stata teorizzata secoli dopo. L'odierna neoscolastica, come scorpora dal tomismo l'intera teologia rivelata, di cui non intende pronunciare parola, così elimina tutti i riferimenti che in esso pur s'incontrano all'astronomia, all'acustica, alla meccanica, e per questo aspetto si comporta come se la verità stesse interamente dalla parte della scienza moderna. Ad Aristotele, a Tolomeo sono sostituiti Copernico, Einstein, Bohr, Heisenberg, e via dicendo, come se tra la fisica e la filosofia non esistesse nessuna relazione, e come se o l'una o l'altra potessero mutarsi, senza che ciò abbia la menoma conseguenza per quella che viene tenuta ferma. Mai l'autonomia della scienza (già di per se stessa contestabile) è stata intesa come un togliere e un mettere analogo a quello che si compie nel montaggio e nello smontaggio dei prefabbricati. Quando i neoscolastici vogliono sottolineare che essi sono lungi dal pretendere che si dia una filosofia, considerata nella sua essenza formale, la quale possa recare l'attributo di cristiana, sono soliti dire che una richiesta del genere sarebbe altrettanto insensata di quella di una fisica cristiana[13]. Eppure, prima che si affermasse la scolastica medioevale, vengono compiuti proprio alcuni tentativi di costruire una fisica, una cosmologia cristiana, che sono certamente rudimentali, come spesso capita alle prime prove, ma nondimeno hanno l'obiettivo di rispondere alle esigenze della religione cristiana. Questi conati sono presto abbandonati per accogliere dalla tradizione greco-romana una diversa e assai più elaborata scienza della natura, la quale non è però nemmeno essa religiosamente neutra, perché è formulata dall'ellenismo, il quale, essendo una intuizione generale del mondo, contiene vedute religiose e insieme cosmologiche.

Sebbene la matematica e la fisica rimangano in sottordine nella cristianità, conformemente a quel che è richiesto dalla sua costituzione, la teologia rivelata ha bisogno di alcuni loro elementi proprio nell'elaborazione dei suoi dommi essenziali, a partire da quello della trinità. Perché la trinità abbia senso, occorre che i numeri matematici si distinguano dai numeri simbolici, i quali ultimi sono i soli adatti al domma, giacché non si può contare quando si tratta di Dio, come avverte Sant'Agostino: *incipis numerare, incipis errare*, e questo esigerebbe che si stabilisse l'indole del sapere matematico e si definissero i suoi concetti fondamentali, tra cui c'è quello di numero. Un tale compito però non viene adempiuto, in funzione della teologia, né durante il Medioevo, né durante l'età moderna, dalla Scolastica o dalla neoscolastica. Anche l'incarnazione ha bisogno della scienza della natura, in particolare richiede alcuni dati della biologia com'è manifesto, purché si rifletta con un po' d'attenzione sulla formula divulgata (ancorché manchevole) di Cristo «vero Dio e vero uomo». Perché Cristo sia un vero uomo, siccome ciò non può dipendere dallo Spirito Santo, occorre che provveda la Madonna, fornendo il suo figlio di quel che è proprio dell'umano; ed infatti i teologi medioevali e della Controriforma affidano

[13] Cfr. E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale*, trad. it. P. Sartori Treves, Brescia, 1983[3], p. 41. – Nello stesso senso e quasi con le stesse parole si esprime D. Sertillanges, *Il cristianesimo e le filosofie*, trad. it. P. Sartori Treves, Brescia, 1947-1948, vol. I, p. 24.

a lei questo compito, attingendo alla biologia del loro tempo. Non sembra che la neoscolastica si preoccupi di ricavare dalla biologia moderna gli elementi necessari ad adeguare la dommatica al sapere della nuova epoca: tutto ciò è ormai un libro chiuso con sette sigilli, che nessuno ha l'intenzione e la forza per riaprire. Le storie del domma cattoliche finiscono di regola con il secolo XVI, al pari di quelle protestanti, e non potrebbero comportarsi diversamente, perché manca il materiale per proseguire ulteriormente la trattazione[14].

Poiché i neoscolastici confondono il soprannaturale – il quale gode di una solare evidenza – con il soprarazionale – il quale non esiste da nessuna parte –, si trovano di fronte all'ostacolo insormontabile che la filosofia, appartenendo alla ragione, non collima con il cristianesimo, che è di un preteso ordine diverso da quello della razionalità. Eppure essi potrebbero incominciare col riflettere che c'è la ragione umana e c'è la ragione divina, e che in Cristo, in quanto è Dio, è presente la ragione divina, la quale opera anche negli uomini che vivono in Cristo, cosicché questi sono in grado di affermare, con l'Apostolo, *sufficientia nostra ex Deo est*[15], ossia potrebbero sostenere che la filosofia cristiana è insieme soprannaturalmente rivelata e razionale. Poiché essi sono le mille miglia remoti dal pensare cose del genere, sono costretti a ripiegare e a denominare cristiana la filosofia che sente l'influsso del cristianesimo, in maniera da garantire l'autonomia della filosofia e la sua distinzione dalla rivelazione, protestando che la distinzione non equivale alla separazione, la quale ultima è da rifiutare. La nozione d'influsso è però vaga, incerta, e soprattutto estrinseca; di conseguenza, può restringersi o allargarsi a piacimento, di modo che, volendo, si può anche dichiarare che non c'è quasi filosofia moderna la quale non mostri per qualche riguardo l'influenza, la suggestione, l'impressione, che su di essa ha esercitato la religione cristiana.

L'apologetica elaborata dai primi secoli dell'era volgare alla fine delle guerre di religione del XVII secolo è completamente invecchiata e di nessun uso contro i nuovi formidabili avversari del cristianesimo sorti col secolo XVIII e da allora in poi cresciuti a dismisura; e una nuova apologetica degna di questo nome non s'incontra, di modo che il cristianesimo è lasciato disarmato. Per di più, la stessa apologetica è guardata a volte con un certo disdegno dagli stessi neoscolastici, come se non fosse un'esigenza fondamentale di una religione quella di difendersi dagli attacchi che le sono rivolti (ma tale disdegno si spiega con l'infimo livello delle opere che nel nostro tempo si studiano di proteggere il cristianesimo dagli assalti di cui è fatto oggetto).

La condizione effettuale delle cose è così evidente da spingere la neoscolastica, in qualcuna delle sue manifestazioni, a modificare radicalmente le richieste tradizionalmente rivolte dal cristianesimo alla civiltà in cui esso è presente e a renderle da decise e perentorie, quali sono state sino ad alcuni secoli fa, moderate ed estrema-

[14] La povertà della teologia moderna e contemporanea è generalmente riconosciuta. Cfr., p. es., M.D. Chenu, *La Teologia è scienza?*, trad. it. I. Andreini Rossi, Catania, 1958, p. 58. Chenu risponde affermativamente all'interrogativo che forma il titolo della sua opera, ma non va oltre la formulazione di un *desideratum*.

[15] 2 *Ad Cor* 3, 5.

mente limitate. È questo il significato di ciò che J. Maritain denomina «umanesimo integrale», con la quale espressione egli designa una nuova cristianità, non più sacrale, come quella medioevale, bensì secolare e profana, e in ciò conforme all'indole della modernità. Il Medioevo è caratterizzato dall'impiego della forza al servizio di Dio, dalla subordinazione dell'ordine temporale a quello spirituale, nei cui confronti assume un compito ministeriale, da istituzioni sociali e politiche ordinate alla realizzazione del fine della redenzione e della salvezza ultraterrena, nonché da una salda unità religiosa. L'ideale storico proposto da Maritain alla nuova cristianità accetta il pluralismo morale e religioso, comporta l'impegno di agire secondo il principio d'evitare il male maggiore e di tollerare il male minore, accoglie nel suo seno cristiani e non cristiani, credenti e non credenti, chiamandoli alla ricerca non di un minimo teorico comune, ciò che sarebbe assurdo, sibbene ad un'opera pratica comune, che può dagli uni e dagli altri essere condivisa. Maritain distingue il cristianesimo o, meglio, il cattolicesimo, che dice unico, eterno, dalla cristianità, che asserisce molteplice e storica, di modo che una sola religione sarebbe compatibile con diverse civiltà e culture. La distinzione tra cristianesimo e cristianità esiste, ma non è codesta, bensì un'altra, e consiste in ciò, che il cristianesimo ha la posizione di parte, per quanto cospicua e rilevante essa sia, e la cristianità ha la posizione del tutto. Per quel che riguarda il carattere sacrale del Medioevo, è da osservare che esso risponde all'esigenza di realizzare appieno gli imperativi evangelici e che i pontefici dell'età di mezzo si lamentano all'occasione di non poterli adempiere completamente. In fatto di sacralità vale senza riserve il principio del «mai abbastanza». Una «civiltà cristiana profana» suona unione di termini contraddittori e segna una resa a quello che si suole chiamare lo «spirito del tempo», che in casi come questo dimostra la propria onnipotenza[16].

3. *La recezione del razionalismo da parte del cristianesimo*

Uno dei fattori determinanti della dissoluzione del cristianesimo è l'aggressione proveniente dal razionalismo. A stare all'apparenza, sembra però che la locuzione di cui ci siamo avvalsi sia sconveniente e inapplicabile con veracità alla situazione delle cose degli ultimi due secoli. Già nell'Ottocento, per non dire nel Novecento, la generalità degli studiosi professa di aspirare all'oggettività, di obbedire soltanto alle esigenze della scienza storica e di non aver altro scopo che la ricerca spassionata della verità. Lo stesso vocabolo «razionalismo» (e insieme ad esso il termine «naturalismo»), lungi dall'essere bene accetti, sono da tempo nella maggior parte dei

[16] Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, trad. it. G. Dore, Roma, 1947^2, pp. 116-123 e pp. 131-163. La distinzione tra il cristianesimo unico e le molteplici civiltà è ribadita da Maritain in *Religione e cultura*, trad. it. U. Guanda, Modena, 1938, p. 23 e p. 56. – Si direbbe che da ultimo Maritain moderi assai la sua adesione all'ideale della cristianità moderna, se si tiene conto della dura polemica che conduce contro la demitizzazione del domma – incoraggiata dal progressivismo cattolico – e contro la secolarizzazione propalata da teologi e da esegeti, che producono «una tempesta d'idee bislacche» (*La Chiesa del Cristo*, trad. it. M. Mazzolari, Brescia, 1972^2, pp. 35-37 e p. 274).

casi rifiutati e i concetti che essi designano sono annoverati tra i presupposti infondati[17]. Insieme al naturalismo e al razionalismo sogliono essere respinti dalla maggior parte degli autori il soprannaturalismo e il fideismo, professati in maniera preliminare, così che si direbbe che l'unico punto di partenza legittimo è, per essi, quello della *tabula rasa*.

È però facile dimostrare che niente di più fittizio c'è di questa *tabula rasa* (la quale, del resto, è una dottrina dell'empirismo sensistico, che è un ingrediente delle idee moderne). La storia, a cui si fa appello come al tribunale incaricato di dirimere ogni questione, è intesa come la narrazione degli eventi reali, dei fatti, i quali sono da distinguere con ogni cura dai prodotti dell'immaginazione. Invano si cercherebbero definizioni in questo genere di opere, e pertanto dobbiamo provvedere noi a dire che il *fatto* è l'*essere-là delle cose*, e che i prodotti dell'immaginazione, da cui i fatti hanno bisogno di essere sceverati, sono i miti. L'essere – là delle cose è il carattere proprio di certe sensazioni, che per la loro costanza, persistenza, tendenza a ripetersi, possono essere agevolmente costatate, e che, di contro, il *mito* (nell'accezione qui ricorrente, giacché «mito» è vocabolo grandemente polisenso) è ciò che non può diventare oggetto di costatazione, perché è costituito da immagini *prive di corrispondenza* nella sensazione. Per riprendere gli stessi triti, ma chiari, esempi, il centauro è un'entità mitica, perché esiste unicamente come immagine, e ad esso non corrisponde nessuna cosa di sensazione; invece, l'uomo e il cavallo posseggono l'esistenza propria dei fatti, perché ci sono sia come immagini che come sensazioni, e dispongono dei requisiti richiesti per essere costatati nella loro qualità di cose di sensazione. (Com'è chiaro, non tutte le immagini sono miti, ma tutti i miti sono immagini). La storia, riguardata come la narrazione dei fatti del passato – nell'accezione di «fatto» testé sommariamente indicata – è un tribunale del cristianesimo che emette la sentenza prima ancora di radunarsi, perché non può non riporlo nel novero dei miti, al pari di tutte le altre religioni. La richiesta della costatabilità, posta come condizione dell'accettazione della verità, è una manifestazione della prosaicità e della bassura, le quali vanno di pari passo con il carattere fondamentale della modernità, che è il fenomenismo. Dio, Cristo come Verbo ecc., non sono fenomeni (ciò che non implica che non possano rivelarsi, giacché tra il fenomeno e la rivelazione c'è questa essenziale differenza, che il fenomeno è un'alterazione di ciò che è in sé e per sé, il quale è destinato a rimanere per sempre ignoto all'umanità – mentre la rivelazione dà a vedere la vera indole, così che Dio può manifestarsi per quale è).

[17] Le spiegazioni razionalistiche della vita di Gesù, proposte per primi dai sociniani e dai deisti, lasciano D. F. Strauss completamente insoddisfatto; del resto, egli osserva che l'interesse da esse suscitato è molto diminuito ed è prossimo a scomparire. Cfr. *Vie de Jésus ou examen critique de son histoire*, traduite par E. Littré, Paris, 1864[3], vol. I, pp. 1-2. Un secolo dopo Ch. Guignebert dichiara che è un pregiudizio inammissibile pretendere sin dall'inizio che il miracolo non esiste, che il soprannaturale non è oggetto di possibile costatazione e che, di conseguenza, le narrazioni evangeliche della morte e della resurrezione di Gesù debbono essere rifiutate in partenza dallo storico. Cfr. *Jésus*, vol. XIX de *L'Évolution de l'Humanité*, dirigée par H. Berr, Paris, 1948, pp. 500-502. In quest'arco di tempo, innumerevoli autori hanno sostenuto che la posizione corretta è quella dello storico che si rende conto che preliminarmente non sa niente e che le sue conclusioni debbono discendere da una ricerca disinteressata.

Di conseguenza, i contenuti costitutivi della religione cristiana vengono riposti modernamente tra i miti, e quegli stessi studiosi, che ricusano sia il naturalismo che il soprannaturalismo, sia il razionalismo che il fideismo, dopo un lungo giro o – come più spesso accade – dopo un breve percorso, li assegnano, in maniera talvolta implicita e talvolta dichiarata, all'immaginazione umana, facendoli sorgere dal suo lavorio[18].

L'adesione al razionalismo, e ugualmente quella al soprannaturalismo, anziché essere il risultato di ricerche storiche compiute senza principi ispiratori, sono decise da intuizioni generali del mondo, che le impongono necessariamente. Per quel che riguarda il razionalismo moderno, ai suoi elementi costitutivi, richiamati poco sopra, è da aggiungere la verosimiglianza, la quale importa che gli eventi del mondo siano andati nel passato all'incirca come vanno ai nostri giorni, che gli uomini siano mossi a un di presso sempre dalle medesime passioni: ciò che risponde a questi requisiti può essere immesso tra i fatti; ciò che vi rilutta è da attribuire all'immaginazione, la quale modernamente, presso i popoli civilizzati, ha un campo d'esplicazione assai più ristretto di quello che ebbe in passato, tra le popolazioni primitive o anche tra quelle delle civiltà remote dalla nostra, che s'incontrano soprattutto in Oriente, dove è lasciata libera di sfrenarsi in una misura che agli uomini dell'Occidente appare inconcepibile. Non bisogna confondere questo razionalismo, che è, nel complesso, un sinonimo dell'illuminismo, che spiega il cristianesimo, facendo appello alla fede,

[18] D.S. Strauss considera nella maniera più esplicita miti evangelici tutte le narrazioni che immediatamente o mediatamente si riferiscono a Gesù, e le riguarda non come testimonianze di fatti, sibbene come espressioni d'idee formatesi nelle menti dei primi sostenitori del fondatore della nuova religione. Nondimeno Strauss protesta vivacemente contro il sospetto che egli pretenda di avere annientato la fede cristiana, di avere distrutto gli incoraggiamenti che derivano dalla figura di Cristo, di avere dissipato il tesoro di verità e di vita che da tanti secoli alimenta l'umanità. L'essenza del cristianesimo è, a suo dire, salvaguardata, perché essa risiede nell'unità della natura divina e di quella umana, e questa è mantenuta; soltanto, anziché essere riferita a un singolo individuo, è riportata all'intera umanità, e un'incarnazione eterna di Dio è più vera di un'incarnazione limitata a un punto del tempo: tale è la chiave di volta di tutta la cristologia. Gli attributi che la Chiesa attribuisce a Cristo, anziché ad un individuo, vanno riferiti a un'idea, perché la specie umana ascende nel tempo ad una vita spirituale sempre più alta e quindi divina (vol. II, p. 712). È manifesto che con questa sua interpretazione Strauss abbandona il cristianesimo per avvicinarsi al comtismo, come scorge Littré, il quale richiama la posizione di pensiero del fondatore del positivismo e la sua celebrazione dell'umanità, a cui dobbiamo tutto ciò che sappiamo, tutto ciò che possiamo, tutto ciò che sentiamo (vol. I, *Avant-propos*, pp. XX-XXI).

Assai più immediato di quello di Strauss è il trapasso di Guignebert dalla pretesa *tabula rasa* dello storico alla professione del razionalismo (inteso nell'accezione di negazione del soprannaturale). A suo avviso, è anche troppo evidente che i testi evangelici descrivono la passione, la morte, la resurrezione di Gesù, come venivano immaginate e come venivano vissute nella fede e nel culto della generazione post-apostolica. Non bisogna confondere il Nazareno con l'ideale foggiato dalla dommatica cristiana: egli è soltanto un profeta ebreo, che non ha né fondato, né immaginato una nuova religione (ciò gli sarebbe sembrata un'empietà). Gesù non ha nemmeno niente dell'uomo di genio, è esclusivamente una bella anima religiosa e, se non fosse stato messo a morte, non avrebbe nessun posto nella storia. Il cristianesimo è prossimo alle religioni misteriche greco-orientali; la sua originalità e la ragione d'essere della sua fortuna consistono nella presentazione della passione del suo dio come un'espiazione del peccato, un riscatto, una redenzione, nel realismo dei suoi sacramenti, nella facilità della sua gnosi. Cfr. *Le Christ*, vol. XIXbis de *L'Évolution de l'Humanité*, Paris, 1948, pp. 346-348 e pp. 374-376.

ossia all'ardore interiore, che dà a se stesso il proprio oggetto, all'illusione, all'allucinazione personale e soprattutto a quella collettiva, la quale prende le immagini interiori per le cose reali, con il razionalismo romantico, il quale possiede una metafisica che fornisce la giustificazione speculativa della religione[19].

Al centro del cristianesimo sta la resurrezione, che nei moderni, come già presso i Greci, incontra difficoltà pressoché insormontabili, ma – sostiene A. Loisy – non presenta nessuna asperità per gli Ebrei, che sono avvezzi a concepire in questo modo la sopravvivenza dei defunti e si mostrano incapaci di raffigurarsela diversamente. La realtà dei fatti è estremamente povera: la morte di Gesù non ebbe altri spettatori che i soldati romani incaricati dell'esecuzione della sentenza capitale; presumibilmente questi stessi soldati staccarono il corpo del morto prima di sera e lo gettarono in qualche fossa comune in cui venivano buttati alla rinfusa i resti dei suppliziati. Le circostanze della sepoltura furono tali che dopo alcuni giorni sarebbe stato impossibile riconoscere la spoglia di Cristo, quand'anche qualcuno si fosse data la pena di andare a cercarla. Questa fine inattesa, ignominiosa, terrificante, dell'individuo che aveva predicato l'avvento del Regno di Dio, nel quale aveva assegnato a se stesso un posto di rilievo, non può essere accettata dai discepoli, gente comune, uomini illetterati, capaci di prestar fede a qualsiasi chimera, come quelli che si erano domandati se Gesù non fosse Elia o qualche altro profeta risuscitato, animi entusiasti, capaci di vedere con gli occhi ciò che desiderano per cui le immaginazioni hanno un carattere oggettivo al pari dei dati offerti dai sensi. Da qui deriva un po' per volta l'elaborazione della credenza della resurrezione, la quale viene anche corredata di prove (seppure si possono chiamare con questo nome le testimonianze che vengono offerte). Per prima viene la prova negativa della tomba vuota; poiché essa è del tutto insufficiente anche per le anime più grezze e di facile contentatura, sono introdotte le prove positive delle apparizioni, del corpo del risorto che si lascia toccare, costatare al pari di qualsiasi altro corpo vivente. Il materiale da cui sorgerà il grandioso edificio della fede cristiana è così stato predisposto[20].

I sostenitori del soprannaturalismo sono nel giusto quando fanno notare la condizionalità ideologica dell'interpretazione razionalistica delle fonti storiche della

[19] Meno che mai, bisogna scambiare un tale razionalismo con quello, di identica denominazione ma di differente sostanza, che contesta all'amore il rango di valore supremo dell'esistenza, per conferirlo alla ragione. Qui si è in presenza di significati diversi, se non addirittura disparati, del «razionalismo». Gli umanitaristi, che protestano contro il gretto e meschino razionalismo e fanno di Gesù un mistico filantropo, sono dei razionalisti, giacché lo trattano da *nudus homo*. Così, p.es., E. Renan, che discorre della divinità di Gesù, ma in senso metaforico, intendendo affermare che si può chiamare divina una figura sublime, la quale fece compiere all'umanità il più grande passo in direzione del divino, è un esponente del razionalismo. Cfr. *La vita di Gesù*, trad. it. E. Torelli-Vollier, Milano, 1962, pp. 253-254. Se il razionalismo illuministico, invece di essere un umanismo, fosse aridità sentimentale, i razionalisti sarebbero pochissimi, e invece sono legione.

[20] Cfr. A. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907-1908, vol. I, pp. 178-179; ID., *Jésus et la tradition évangelique*, Paris, 1910, p. 107; ID., *Le origini del cristianesimo*, trad. it. P. Serini, Milano, 1964, p. 141. – Nell'ultima opera s'incontra una delle formulazioni più appropriate della maniera razionalistica d'intendere la religione: «La fede religiosa non è altro, per se stessa, che uno sforzo dello spirito, immaginazione, intelligenza, volontà, per infrangere il quadro naturale, apparentemente necessario e fatale, dell'esistenza» (*Ibid.*).

conoscenza del cristianesimo delle origini, e cioè degli scritti neotestamentari; senonché gli studiosi cattolici tradizionali non si rendono conto che la loro situazione è esattamente la medesima – anche se di segno contrario – di quella che contestano con tanto vigore. Anche per essi, il soprannaturale è un *prius*, e non un *posterius*, una condizione preliminare, non un risultato dell'esame dei Vangeli, delle lettere di San Paolo e degli altri documenti del cristianesimo primitivo. La presenza del soprannaturale in codesti scritti – che costoro rilevano con cura – esiste certamente, ma non arreca loro alcun vantaggio sopra gli avversari, e non è prova di alcuna veridicità, come manifesta una semplice riflessione. E la riflessione è che una tale presenza si riscontrerebbe se, anziché a Vangeli, l'esame si rivolgesse a parecchie altre religioni, all'islamismo, all'induismo, per tacere delle religioni dei popoli primitivi. Perché i fautori del partito del soprannaturale si rivolgono soltanto agli scritti sacri del cristianesimo e si disinteressano di quelli di tutte le altre religioni? Se si occupassero con gli stessi criteri sia del cristianesimo, sia di ogni diversa religione, si troverebbero nel più grande imbarazzo, giacché di soprannaturale ne avrebbero anche troppo, e non potrebbero conservarlo tutto e nel contempo sostenere che la religione assolutamente vera, rivelata in maniera esaurita, incapace di accrescimento oggettivo è quella cristiana. Perfino nel mondo romano s'incontra il miracolo, che è la quintessenza del soprannaturale, e per di più attestato da uno storico genuino come Tacito[21], mentre conferire l'appellativo di storici ai quattro evangelisti è per lo meno azzardato. Non c'è niente di sorprendente nella circostanza che la risoluzione a favore del razionalismo o del soprannaturalismo sia determinata da un'intuizione del mondo nella sua totalità, perché questa non consente a nessun suo interno elemento una qualsiasi autonomia dagli altri di cui ancora consiste. Soltanto nelle polemiche che ognuna di esse conduce nel suo interno con le rappresentazioni delle altre hanno senso le accuse di ricorrere a presupposti inammissibili, di pronunciarsi in una certa maniera per partito preso[22]; in effetti si tratta dell'intero che decide intorno alla parte, come esige la necessità delle cose.

Si osserva tuttavia che nell'ultimo secolo gli studiosi cattolici – per non dire di quelli protestanti – accolgono sempre maggiormente considerazioni proposte origi-

Non rientra nei nostri propositi seguire ulteriormente queste spiegazioni dell'origine e dell'essenza del cristianesimo, giacché la loro ispirazione illuministica è da ritenere sufficientemente provata. Quanti trovano inaccettabili tali ricostruzioni della trasformazione di un uomo in Dio, prendono la strada inversa, negano l'esistenza dell'uomo Gesù, e partono da un mito per ottenere infine un individuo in carne e ossa. Così fa P.L. Couchoud, *Il mistero di Gesù*, trad. it. cit., il quale mette in campo una visione di San Pietro per rendere ragione della creazione di Gesù come uomo, esponendosi all'obiezione di Guignebert di sostituire al mistero di Gesù quello di Cefa Pietro. La posizione dei «mitologisti» è estremamente minoritaria, come risulta dalle rassegne della letteratura sull'argomento. Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia, 1986.

[21] *Hist.*, IV, 81. I miracoli di Vespasiano, che rende la vista a un cieco e risana un deforme, sono narrati anche da Svetonio, *Vesp.*, 7.

[22] Oltre all'accusa di partire da convinzioni filosofiche precostituite, G. Ricciotti muove alle interpretazioni razionalistiche delle origini cristiane l'appunto di essere discordanti all'estremo tra loro. Cfr. *La vita di Gesù Cristo*, Milano-Roma, 1944[8], pp. 207-246. – Quella che Ricciotti chiama «discordia» non è però altro che la molteplicità di varianti che ogni intuizione del mondo reca in se stessa.

nariamente dai razionalisti, anche se non giungono ad accettare le interpretazioni radicali di cui sopra abbiamo fornito un breve saggio. L'autorità del Canone, che divide i quattro Vangeli da una moltitudine di scritti che recano l'identico titolo, se non è apertamente contestata, è messa nella pratica in non cale, come prova il fatto che le composizioni canoniche e quelle non canoniche ricevono a un dipresso la medesima considerazione, quando si tratta di ricostruire le vicende di Gesù e dei cristiani dei primordi. Ora, il valore del Canone è stato rifiutato per tempo dal razionalismo, che in un campo del genere ha avuto facile gioco nel mostrarne l'artificiosità[23]. Anche sulle questioni dell'autenticità e dell'integrità degli scritti del Nuovo Testamento crescono ognora le concessioni dei cattolici agli assunti dei razionalisti, mostrando così per un altro verso da quale piatto pende la bilancia. L'attribuzione a San Paolo della *Lettera agli Ebrei*, già discussa con opposte conclusioni nell'antichità, e ora assegnata a Barnaba, ora ad altri, trova ormai rari sostenitori, ma più avversata di ogni altra è l'autenticità dell'*Apocalisse*, che non si vede come possa essere opera dell'apostolo Giovanni, e in ogni caso non ha nessun termine di confronto né per contenuto, né per stile, nelle altre composizioni neotestamentarie. La presenza di aggiunte in testi per il rimanente autentici è difficilmente contestata, e se non si dice, si lascia intendere che alcune lettere di San Paolo sono delle vere e proprie compilazioni. Quanto limitato possa essere il valore di testimonianza di scritti di tal genere è facile scorgere; con tutto ciò si è però soltanto ai preliminari dei punti che gli scrittori cattolici si sentono obbligati ad accordare ai loro avversari razionalisti di una volta.

L'elemento capitale è fornito dalla tesi, sostenuta per secoli dai trattatisti cattolici, per cui, essendo la rivelazione conclusa con l'*Apocalisse* di San Giovanni, l'intera elaborazione dommatica che ha avuto luogo nel corso del tempo è consistita nel rendere esplicito ciò che in una maniera sia pure implicita si trova nel Nuovo Testamento. L'applicazione del metodo storico-critico alle sacre scritture ha divaricato il Vangelo di Giovanni dai Sinottici, ha sottolineato la fondamentale importanza che il paolinismo ha nella formazione delle credenze cristiane, ha mostrato che altro è il Messia, altro il Figlio dell'Uomo, altro il personaggio divino preesistente alla sua presenza terrena, altro infine il Figlio di Dio, consustanziale al Padre, e Seconda

[23] Il socialismo, che marxisticamente si definisce «utopistico», è grandemente interessato alla dissoluzione del cristianesimo, perché la preoccupazione per la sorte terrena dell'uomo e, in particolare, per la sua condizione economica ha senso soltanto con il venir meno della vecchia religione (la quale, da una parte invita a comportarsi come i gigli dei campi e gli uccelli dell'aria, e dall'altra, con le sue iniziative caritative, provvede agli indigenti, cosa che lascia del tutto immune la struttura esistente della società). Proudhon è estremamente polemico nei confronti del Canone, che stacca quattro Vangeli dai cinquantatre prodotti, sebbene quelli esclusi dalla setta trionfante nella Chiesa non siano affatto più falsi di quelli da essa accolti. Davanti alla critica, l'autorità di tutti questi scritti è perfettamente la stessa, ossia è nulla. Napoleone in dieci anni è diventato per il popolo un personaggio di favola; non ci si può stupire di quel che è diventato in un quarantennio Gesù con il lavorio d'immaginazioni fanatiche, disposte ad ogni specie di aberrazione. Cfr. *Oeuvres posthumes, la Bible annotée (Nouveau Testament), Les Actes des Apôtres, Les Épitres, L'Apocalypse*, Bruxelles, 1867, p. 1 e p. 103. – Il marxismo, il cui razionalismo è di un genere completamente diverso da quello del socialismo utopistico, ha uguale premura per la scomparsa del cristianesimo, ma Marx procede alla svelta dopo aver dichiarato che la religione è l'oppio del popolo, giacché intende «passare dalla critica del cielo a quella della terra».

Persona della Trinità, ponendo in chiaro che l'elaborazione della dommatica trinitaria e cristologica è il risultato di una speculazione che occupa tre secoli. Il cattolicesimo, per il pregiudizio della neutralità filosofica e teologica delle scienze sia naturali, sia storiche, non può rifiutare il metodo storico-critico, e a parole tiene a lungo fermo che tutto questo lavorio di riflessione non fa che mettere allo scoperto dati già contenuti negli scritti neotestamentari, come pure che non si dà svolgimento oggettivo del domma, ma solamente evoluzione soggettiva, arricchimento della comprensione da parte dell'uomo di un contenuto che di per se stesso è sempre identico. Un po' alla volta però tutte queste precauzioni vengono poste nel dimenticatoio perché l'attenzione è ormai rivolta a interessi interamente diversi.

Il razionalismo è guidato da un atteggiamento umanitaristico e, di conseguenza, per esso, grande importanza hanno i bisogni, le difficoltà, le inquietudini, le sofferenze degli individui e delle comunità, e tra tutte le differenze esistenti tra gli uomini quella capitale è tra ricchi e poveri, nell'accezione economica e sociale di queste parole. Per il cristianesimo di un tempo, invece, l'unico adempimento della speranza è che Dio si renda presente all'uomo e lo sollevi a sé, rendendolo partecipe della sua divinità. Non si è detto dai Padri e dai Dottori della Chiesa che Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse Dio? L'amore cristiano è la comunicazione di questa speranza e di questa fede, che soltanto il povero è capace di comprendere e di accogliere; del pari, la pace cristiana si ha nella realizzazione del Regno di Dio, che iniziale su questa terra, ha il suo compimento nel cielo. L'umanismo illuministico espunge l'amore per Dio e mantiene bensì l'amore per gli uomini, ma dandogli il senso della filantropia, e riponendolo pertanto nel sopperire alle necessità e ai bisogni degli indigenti. Il cristianesimo si lascia contaminare dall'illuminismo e intende, a sua volta, l'amore come filantropia, domandando insistentemente che ci si prenda cura dei poveri, dei miseri, dei deboli, che si sollevino le loro condizioni, che si rendano partecipi dei beni di questa vita, nella stessa maniera raccomandando la pace tra gli Stati, dove per pace s'intende l'assenza della guerra che si combatte con le armi, nell'accezione popolare di queste parole. L'attacco, condotto dall'esterno, contro il cristianesimo, ha avuto pieno successo e ha contribuito, per la sua parte, a trasformarlo in una forma di umanismo, rivestito di vuote esteriorità dell'antica religione. Qualche polemica, quantunque di stile generalmente urbano, si svolge ancora tra umanisti conclamati e umanisti-cristiani, ma soltanto per il motivo che i secondi vanno bensì nella stessa direzione dei primi, ma occupano la posizione della retroguardia, e hanno bisogno di essere esortati e scossi perché marcino con passo più veloce.

4. *Il conflitto tra il modernismo e l'ortodossia cattolica*

All'azione distruttiva, operata dall'assalto esterno, forma riscontro quella, non meno esiziale, rappresentata dalla crisi interna, ossia dai movimenti di riforma del cristianesimo, sostanzialmente dal modernismo (e da quel suo modesto precursore, che è l'americanismo), dal Concilio Vaticano II e dagli eventi ad esso seguiti nella cattolicità durante gli ultimi decenni.

È significativo che un movimento d'idee riformatrici, sia pure vaghe e incerte, sorga in America e vi trovi un certo credito e un certo numero di seguaci, e che dal suo luogo d'origine prenda anche il nome, perché l'America è il paese più avanzato della modernità, quello in cui l'illuminismo, sotto le più varie designazioni, ha avuto il maggiore svolgimento, incontrando pochi e deboli oppositori, e in cui l'industrialismo e l'attivismo – che dell'industrialismo si nutre – hanno avuto piena realizzazione. L'americanismo richiede riforme, proclama la superiorità della vita attiva sulla contemplativa, celebra le virtù naturali, collocandole al di sopra delle soprannaturali, domanda la libertà dei fedeli rispetto alla gerarchia ecclesiastica, fa il viso delle armi agli ordini religiosi e alle professioni dei voti che in essi si compiono, dichiarandoli adatti ai deboli e non ai forti. Occorre rendere transigenti non soltanto la disciplina, ma anche le dottrine, per cogliere l'opportunità del momento storico, per adeguarsi al costume, per risultare conformi alle tendenze dell'età moderna e in particolare, per favorire il ritorno all'ovile dei dissenzienti. Lungi dall'essere nascosti, questi scopi sono annunciati ad alta voce. Sono scopi che, in formulazioni non molto diverse, già Pascal si era trovato a respingere, e che adesso sono rigettati dalla Chiesa, che sentenzia di non poter approvare le opinioni, il cui insieme è chiamato da taluni «Americanismo»[24]. La vicenda dell'americanismo si conclude assai presto, tutti i ribelli, effettivi o potenziali, si sottomettono, ma i suoi principi si diffondono in Europa, in Belgio, in Germania, in Inghilterra, in Italia, e soprattutto in Francia, dove ricevono ampia e consequenziaria esecuzione ad opera del modernismo, e anziché sottostare alle condanne ecclesiastiche, qualche modernista accetta in pieno l'interpretazione razionalistica del cristianesimo e ne arreca un ulteriore svolgimento.

Tyrrell – che Loisy chiama il principale apostolo del movimento modernista in Inghilterra – cerca anzitutto di mettere in relazione la democrazia e il cristianesimo, sostenendo l'indole profondamente cristiana e cattolica della concezione democratica di ogni autorità, sia civile che ecclesiastica. A suo dire, è sempre stato un assunto basilare del cattolicesimo che l'autorità della mente collettiva prevale su quella della mente individuale. Ne viene che collocare l'organo della verità cattolica nel cervello di un unico uomo, miracolosamente guidato, e cioè del papa, equivale a distruggere l'essenza del cattolicesimo, a favore di una dittatura, fare l'apoteosi dell'individualismo. Tutto il potere spirituale e morale è insidente nel popolo e deriva dal popolo; ciò non contraddice in nessun modo la verità che ogni potere deriva da Dio ed è divino, perché Dio si manifesta nel cuore dell'uomo e, nella forma più completa, nella

[24] Ciò avviene con la lettera apostolica *Testem benevolentiae*, indirizzata da Leone XIII all'arcivescovo di Baltimora, card. Gibbons, il 22 gennaio 1899. Il testo è riprodotto da «Civiltà cattolica», vol. V della serie diciassettesima, 1899, pp. 513-528. Per quel che riguarda il ritorno dei dissenzienti alla Chiesa, la lettera osserva che con simili propositi è più facile che accada l'opposto: «*potius catholicos seiungere ab Ecclesia, quam qui dissident ad Ecclesiam transferre*» (p. 516). – Nel vol. VIII della «Civiltà cattolica» si dà conto, alle pp. 213-223, di un libro, *L'americanisme et la conjuration antichrétienne*, di H. Delassus, per il quale, l'americanismo, se fosse portato alle sue estreme conclusioni, diventerebbe una sorta di protestantesimo che un po' per volta arrecherebbe la rivoluzione dommatica e disciplinare nella Chiesa.

collettività. Non soltanto il sacerdote è *per* il popolo, ma è *dal* popolo. È ufficio dei vescovi, dei papi, del Concili interpretare la mente collettiva della Chiesa, com'è l'ufficio di un giudice interpretare, non fare la legge. La perversione di questa genuina concezione dell'essenza del clero è denominata da Tyrrell «sacerdotalismo», che è assurda separazione del clero e del laicato e prevaricazione del primo sul secondo, che viene privato di ogni autorità e dignità. Per queste sue idee, Tyrrell si ricollega direttamente all'americanismo, e infatti non manca di osservare che la mentalità del cattolico americano, il quale ispirato dai principi democratici, vuole capovolgere la piramide ecclesiastica, oggi poggiante sul papa, ossia in bilico sul suo vertice, e riporla saldamente sulla sua base, che è il popolo, è quel che rimane incomprensibile ai teologi tradizionalisti di Roma[25].

Non si può fare a meno di rilevare che Tyrrell è così preso dall'ideale della modernità da disconoscere che sia la democrazia che l'assolutismo degli ultimi secoli sono caratterizzati dall'individualismo e che, sotto questo particolare proposito, non si distinguono in niente (soltanto il romanticismo è contrassegnato dall'organicismo, ma esso appartiene alla modernità esclusivamente in senso cronologico e ne è remoto in senso ideale). Tyrrell domanda la democrazia sia nella vita religiosa che in quella politica, ma, per il cristianesimo, che è una religione orientale, tutto è nel capo: «Io sono la vite, voi siete tralci», dice Cristo, il quale parla al popolo, ma non parla mai in nome del popolo. Nei Vangeli Cristo parla talvolta in nome di se stesso: «Vi fu detto, ma io vi dico»; più spesso in nome del Padre, da cui viene (il rapporto essenziale, primario, diretto è tra lui e il Padre; il testo fondamentale è: «Chi vede me, vede anche il Padre»). L'interpretazione di Tyrrell getta a mare due millenni di cristianesimo e, cosa più strana di ogni altra, per farlo si appella volentieri alla tradizione. Gli imperatori cristiani antichi hanno titoli che, per solennità, hanno poco da invidiare a quelli degli imperatori pagani, anche se non sono più divinità com'erano stati quelli. Gli imperatori bizantini, quelli dell'Occidente, da Carlo Magno in poi, i re che li hanno preceduti, accompagnati e seguiti, i papi e i vescovi effigiati come pastori che guidano le pecore, sono le autorità che governano l'umanità europea nei secoli in cui il cristianesimo permea di sé ogni aspetto della vita. Eppure, per Tyrrell questa concezione dell'autorità è dovuta a un intervento dell'immaginazione popolare, la quale si rappresenta Dio, la fonte di ogni potere e di ogni autorità, come un sovrano che ha il cielo per trono e la terra come sgabello, e che impartisce una certa quantità del suo potere ai governanti del mondo, che sarebbero i suoi delegati e viceregenti: tale è il cancro maligno che ha minato la forza e il vigore del cristianesimo secolo dopo secolo.

Contestare tutto ciò e vedervi delle immagini, proprie bensì delle origini cristiane e delle sue fonti ebraiche, ma inadeguate e inaccettabili dall'uomo moderno, importa aderire al simbolismo, il quale in effetti trionfa nell'opera di Tyrrell. Sebbene polemizzi contro il protestantesimo liberale e la sua riduzione dell'annuncio di Cristo all'affermazione della paternità di Dio e della fratellanza degli uomini, Tyrrell di-

[25] Questi assunti sono svolti nei saggi riuniti nel volume *Through Scylla and Charybdis or the old Theology and the new*, uscito nel 1907 a Londra, New York, Bombay e Calcutta.

chiara che non si può pretendere che Gesù non abbia creduto ai miracoli e non sia stato convinto che le sue cure e i suoi esorcismi fossero miracolosi, ma modernamente simili credenze sono diventate inaccettabili. Per Gesù la Terra era piatta, su di essa si stendeva un cielo piccolo, ristretto; l'apocalittica giudaica era, per lui, vera in tutti i suoi dettagli; ma se noi accogliessimo simili vedute, introdurremmo il caos nelle nostre menti, diventeremmo vittime dello scetticismo e ci renderemmo incapaci di qualsiasi fede. La via d'uscita è il simbolismo, il quale concede che il cristianesimo di Gesù ha perduto ogni verità letterale, perché andava bene per un mondo che si reputava vecchio di seimila anni e riteneva di non avere un futuro davanti a sé, e tuttavia in certo senso rimane vero, in quanto rappresentazione allusiva di ciò che non può mai essere espresso propriamente ed è destinato a rimanere in se stesso inaccessibile per la sua indole trascendente. Questa franca ammissione del simbolismo non ha alcun bisogno di rifiutare l'apocalisse, che è la forma in cui Gesù incorporò le sue vedute religiose, perché vi scorge una raffigurazione di quel che è al di là del campo dell'esperienza sensoriale, il solo che ci è consentito di apprendere nella sua effettiva fisionomia[26]. Ma il simbolismo non produce il vuoto nella religione, giacché consente soltanto di sapere che i suoi oggetti appartengono al dominio inattingibile del trascendente? Tyrrell è avveduto della minaccia ma protesta che il simbolismo non equivale all'agnosticismo e, per evitare una siffatta equazione, abbraccia il partito del vitalismo, che però non è meno contrastante con il patrimonio della fede.

In effetti, Tyrrell non vuol sentir parlare di teorie, dà per ammesso che i concetti sono mere astrazioni, semplici cartellini che imponiamo alle cose per poterle riconoscere e, di conseguenza, non colgono la realtà, come pretende la metafisica, la quale è tanto remota dal pensiero apocalittico quanto dal pensiero moderno. Sulla base di questa premessa si regge la richiesta, ripetuta ad ogni passo da Tyrrell, di non stare a paragonare simbolo con simbolo, sistema teologico con sistema teologico, di non industriarsi di compiere inferenze da principi, ma di rivolgersi alla vita, e di paragonare vita con vita, sentimento con sentimento, azione con azione. L'unica prova della rivelazione è la prova della vita, che consiste nella sua fecondità spirituale, nella sua capacità di soddisfare e di incrementare le esigenze morali e mistiche dell'uomo. Quanto poco tutto ciò sia confacente al cristianesimo è provato dalla circostanza che le religioni e le ideologie più diverse possono soddisfare questi requisiti e che anche di fatto si riscontra che di volta in volta è stato così.

Tali assunti provocano a Tyrrell l'imputazione di essere simpatetico con il prammatismo, ed egli asserisce che, se per prammatismo s'intende la tesi che la verità è

[26] Il simbolismo è in Tyrrell il veicolo di quella che in seguito si sarebbe detta la *demitizzazione*. Egli dà, infatti, per ammesso che Gesù considerava se stesso come un essere di natura sovrumana, come una entità celeste mediatrice tra Dio e l'uomo, come il braccio del Signore che avrebbe infranto la potenza di Satana e stabilito il regno celeste sulla terra. La successiva teologia si è procurata un'immensa pena per cercare di accordare la nozione di Cristo come emanazione di Dio con l'unicità di Dio, come testimonia il credo atanasiano, ma tutte le difficoltà scompaiono, se si tiene per fermo che i nostri concetti razionali del divino sono altrettanto simbolici delle nostre visioni immaginative (*Christianity at the Cross-Road*, London, New York, Bombay and Calcutta, 1909, pp. 13-104 e pp. 178-179).

uno strumento, o meglio, un fattore della vita e dell'azione, è incontestabilmente così, ma addebita alle filosofie prammatisticamente orientate di avere una visione assai ristretta della vita e si propone di correggerle e di integrarle, facendo criterio della verità l'intero mondo della vita umana in tutte le sue dimensioni, che vanno dall'arte, alla morale, alla politica, alla religione, nella quale l'uomo si dispone in direzione della divinità. Siffatte considerazioni, anziché smentire, ribadiscono l'adesione di Tyrrell al vitalismo, la quale è confermata dalle sue riflessioni intorno a ciò che chiama la *lex credendi* e la *lex orandi*. Il credo cristiano è stato modellato dalle esigenze della vita devota e, di conseguenza, dev'essere considerato primariamente come una legge di preghiera e di devozione, e soltanto secondariamente come una teologia. Essendosi sviluppato nel mondo ellenico il cristianesimo si è trovato sottoposto a delle pressioni rivolte a trasformarlo in misticismo, per non dire in «misticalità». I Greci sono, infatti, più interessati alla cristologia che a Cristo, più alla metafisica dello spirito che ai frutti dello spirito, più alla teoria della vita che al vivere. Per il genuino cristianesimo le cose stanno all'opposto: non si tratta di fare a meno dei dommi, i quali ci sono stati in passato e ci saranno in avvenire, ma di riportarli alle spontanee convinzioni del cuore, di cui sono la cristallizzazione[27].

Parecchi degli assunti propugnati da Tyrrell trovano riscontro in Italia nelle idee sostenute da Buonaiuti, che del modernismo fornisce documenti di una radicalità estrema. Buonaiuti, che si definisce modernista convinto e osservatore appassionato della crisi che investe il cattolicesimo, contrappone al cattolicesimo dommatico, cresciuto all'ombra dell'ascetismo medioevale e imbevuto di pessimismo, la serenità del neocristianesimo, che rifiuta gli anatemi gettati in nome di Dio sulla vita dei sensi, gli orrori ostentati per la natura umana, le leggi mostruose con cui essa si è coartata e offesa, e proclama i diritti insopprimibili dell'esistenza, che deve essere caratterizzata in tutti i suoi aspetti dalla distensione e dalla gioia. L'antitesi tra pessimismo e ottimismo è fondamentale per Buonaiuti, il quale aspira a ristabilire nella Chiesa, o accanto ad essa, l'atteggiamento e l'insegnamento autentico di Gesù, che è stato presto tradito. Primo e grande corruttore della vera essenza del cristianesimo è Paolo di Tarso; del resto, sono più vicini all'autentico spirito cristiano i documenti giudeo-cristiani o ebioniti del I o del II secolo, in cui è bandita qualsiasi tristezza ed è benedetta ogni manifestazione della vita, dei documenti neotestamentari, nei quali l'ottimismo cristiano incomincia già ad essere guastato.

Nei principi teorici fondamentali del cattolicesimo, nella dottrina dell'esistenza di un Dio personale, in quella della divinità di Cristo, in quella dell'immortalità dell'anima – afferma senza ambagi Buonaiuti – sono da scorgere soltanto degli atteggiamenti prammatici, privi di qualunque valore oggettivo, soltanto delle espressioni della psiche religiosa, che in se stessa è speranza e niente più che speranza. Poiché, nonostante passassero i decenni, la speranza dell'avvento del Regno di Dio sulla terra non si realizzava, e andava incontro ad un'inevitabile delusione, essa si è trasformata nella speranza del paradiso; poiché il Cristo Messia non è tornato, com'era stato promesso, nella gloria, egli è stato cangiato, per un processo naturale

[27] Cfr. *Lex Credendi*, London, New York and Bombay, 1906, pp. 33-35 e pp. 139-140.

degli animi, in Cristo Dio; poiché l'avvertimento della dipendenza dalla divinità si è illanguidita, è subentrata la teodicea, prima a fondamento platonico, poi a fondamento aristotelico. Si tratta di concezioni dommatiche caduche, che in età moderna hanno perso ogni attualità e che quindi sono destinate a scomparire spontaneamente. Parimenti priva ormai di senso è la disciplina sacramentale, che ha di per se stessa mero valore simbolico, essendo i sacramenti la solidificazione dell'idea di grazia applicata alle principali contingenze della vita.

Oggi la speranza religiosa ha un nuovo contenuto, formato dal progressivo miglioramento degli uomini nel mondo. Cattolici sono tutti coloro che anelano ad un alto ideale di miglioramento umano, il quale, com'è religioso, così è civile e politico, e nel campo della politica non può non guardare alla democrazia, la quale è il reggimento a cui naturalmente si volgono gli animi semplici, digiuni certamente di scienza, ma anche immuni dai sofismi, e per questo motivo cari a Gesù. Insieme alla democrazia, Buonaiuti esalta il socialismo, il quale combatte ogni forma di sfruttamento politico e sociale, nello stesso modo in cui il modernismo oppugna la metafisica ascetica e le gerarchie religiose, che sono strumenti di oppressione psicologica non meno gravosa del privilegio economico e dell'oligarchia governativa. Dal cristianesimo, che è eterno, occorre distinguere il cattolicesimo, che di esso è una manifestazione storica transitoria, contrastante con tutti i principi della civiltà contemporanea. Buonaiuti si rende perfettamente conto del carattere rivoluzionario del modernismo, che va contro l'intera tradizione del cristianesimo cattolico, e del pericolo a cui esso è esposto di una reazione ecclesiastica, che, almeno momentaneamente, lo travolga, ma dichiara di essere certo dell'immancabile successo futuro di un movimento che lavora non per l'oggi, né per il domani, ma *alteri saeculo*[28]. Queste parole rivelano una fiducia destinata a comprovarsi fondata: le condanne della Chiesa travolgono il modernismo della fine dell'Ottocento e dell'inizio del Novecento, ma mezzo secolo dopo la modernizzazione del cattolicesimo riprende inarrestabile.

Loisy, prima di accogliere il razionalismo conclamato, aveva militato a lungo nel modernismo e durante questo periodo si era perfino persuaso che qualche sua opera potesse ricevere il plauso della Chiesa romana. E in effetti, Loisy ne *L'Évangile et l'Eglise* conduce una dura polemica, che prende direttamente di mira il solo Harnack, ma di riflesso investe pressoché l'intero protestantesimo dell'Ottocento, e per questa ragione avrebbe dovuto risultare bene accetto alle autorità ecclesiastiche. Il torto di Harnack è di fondare la sua definizione dell'essenza del cristianesimo su un piccolo

[28] Cfr. *Lettere di un prete modernista*, Roma, 1908, *passim*. Ne *Il modernismo cattolico*, Modena, 1943, E. Buonaiuti compie un arretramento e le sue posizioni, da radicali che erano, diventano moderate. Lo spunto più indovinato di questo libro è che il secolo XIX è contrassegnato dalla penetrazione dei principi che ispirarono la Riforma protestante nei paesi cattolici. Era stato osservato da tempo che, se anche i protestanti si fossero convertiti al cattolicesimo, la cosa non avrebbe avuto molta importanza, perché i cattolici avrebbero fatta propria la sostanza del protestantesimo. Buonaiuti rimprovera alla Chiesa cattolica di aver fatto leva negli ultimi secoli più sulla disciplina e sulla burocrazia, che sul soffio dello spirito che va dove vuole, e confida in una ripresa del cristianesimo delle origini, puro, semplice, incontaminato, pieno del senso del mistero. Cfr. *Storia del cristianesimo*, Milano, 1942-1943, vol. III, pp. 738-744. L'idea del ritorno alle origini è un mito, che compare di volta in volta nella religione, nell'arte, nella politica, e dimostra immancabilmente la sua indole illusoria.

numero di testi evangelici, anziché sugli scritti neotestamentari nella loro integralità. Inoltre, i lavori di Harnack, d'immensa erudizione, sono aduggiati dalla pretesa di porre al centro della sacra scrittura la morale, quasi che il «santo» non fosse diverso dal «buono». Infine, Harnack concepisce il cristianesimo non come un seme che è cresciuto, bensì come un frutto maturo, o piuttosto, avariato, che occorre pelare per arrivare al suo nocciolo incorruttibile. La verità è che, accanto a questi motivi in linea con l'ortodossia cattolica, nell'opera di Loisy se ne trovano altri che spiegano com'essa a Roma sia stata guardata subito di malocchio. Il dissidio più grave con il cattolicesimo tradizionale è nella completa separazione che Loisy introduce tra la storia e la fede, la quale dovrebbe essere sostituita, se si vuole salvaguardare l'ortodossia, non dal loro accordo – questo è impossibile –, ma dall'estromissione pura e semplice della storiografia – una storiografia fondata sull'assunto che può essere effettivamente accaduto soltanto ciò che risponde al criterio della verosimiglianza ed è conforme ai convincimenti del senso comune – dalla considerazione delle sacre scritture (nemmeno il teologo più conservatore domanda tanto, ma si comporta in siffatto modo per non mettersi in urto con lo spirito del tempo). La storiografia orientata secondo i principi della modernità è incompatibile con il cristianesimo, e niente meraviglia meno di una tale circostanza, giacché tutta la scienza moderna, la cosmologia, la fisica, la biologia, la psicologia, la sociologia contrastano con il cristianesimo, e non s'intende perché mai la storiografia dovrebbe comportarsi diversamente. Per prendere il Vangelo come si presenta, Loisy non si accontenterebbe nemmeno di una relazione, se mai Cristo l'avesse fatta, in cui avesse esposto la sua dottrina, compendiato la sua predicazione, trattato metodicamente la sua opera, spiegato il suo ruolo, poiché anche allora lo storico dovrebbe sottoporre un tale scritto all'esame più accurato e soltanto dopo averlo portato a termine adoperarlo come una testimonianza inoppugnabile dell'essenza del cristianesimo. Si tratta di una finzione retorica, poiché ovviamente Loisy si rende benissimo conto che Cristo non può aver redatto un testo del genere, e che una cosa siffatta è del tutto incompatibile con la figura e con l'opera del fondatore del cristianesimo, e nondimeno avverte il bisogno di dichiarare che nemmeno in un caso del genere si potrebbe fare a meno del vaglio della critica storica. Il significato della Pasqua, della morte e della resurrezione di Cristo già in quest'opera diventa incerto; l'atteggiamento di Loisy è improntato ad un agnosticismo, il quale diventerà negli scritti successivi sempre più recisa negazione.

Il processo di ellenizzazione del cristianesimo, illustrato da Harnack, è effettivo, e tuttavia è, se non proprio contestato, grandemente limitato da Loisy, per avventura precisamente dove esso gode della più solare evidenza, ossia nel prologo del Vangelo di Giovanni. Loisy concede che la speculazione alessandrina ha fornito all'autore del quarto vangelo la parola «logos», ma soggiunge che la dottrina giovannea del Logos affonda le sue radici nell'Antico Testamento, sia nei libri sapienziali che nei commenti del *Genesi*. La conclusione è che l'idea del Logos è il punto in cui l'insegnamento apostolico si congiunge con la filosofia del tempo, che, se non è ancora quella del neoplatonismo, è già quella del medioplatonismo[29]. Per quanto attenuato rispetto

[29] Sulle vicende de *L'Évangile et l'Eglise* cfr. anche A. Loisy, *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi*, trad. it. P. Vittorelli, pref. L. Salvatorelli, Milano, 1961-1962, vol. I, pp. 427-442. Per il rap-

alle interpretazioni protestanti del prologo, l'assunto urta inevitabilmente con l'esigenza dell'ortodossia, la quale impone che il contenuto del vangelo sia, in tutta la sua intierezza, rivelazione divina e che, di conseguenza, l'umana filosofia non vi abbia che vedere.

5. *La mutazione del cattolicesimo prodotta dal Concilio Vaticano II e dal Postconcilio*

La trasformazione del cattolicesimo da religione del soprannaturale, in cui la vita intera dell'uomo dev'essere ordinata alla sua destinazione ultraterrena, in una forma di umanismo, che combatte le inuguaglianze sociali, propugna la concordia tra i diversi ceti della società, chiede la pace tra i popoli, è portata a compimento dal Concilio Vaticano II e da quello che si suole chiamare il Postconcilio. Accade così che ci si chieda se il secolo del Vaticano II non fornisca la dimostrazione della non-divinità della religione cattolica[30].

Franca la spesa di soffermarsi sull'ideale del dialogo, che gira attorno per il mondo senza che i suoi radicali difetti siano conosciuti a sufficienza. Il dialogo, elevato a principio di comportamento di una religione verso le altre, non determina da se stesso il contenuto su cui deve vertere, non stabilisce nemmeno quali sono le religioni esistenti nel mondo, ma affida il compito d'individuare i partecipanti alla ricerca della verità in materia di credenze, alla bruta empiria, si rimette a ciò che di fatto si usa chiamare religione, ossia si serve di mere denominazioni e di consuetu-

porto tra cristianesimo primitivo ed ellenismo, secondo Loisy, cfr. *Études évangeliques*, Paris, 1902, p. 126. – Del tutto diversa è la posizione di un campione della lotta all'illuminismo come Hamann: «Dio scrittore! L'ispirazione di questo libro è un discendere ed un abbassarsi di Dio non minore della creazione del Padre e del diventare uomo del Figlio. L'umiltà del cuore è perciò l'unica disposizione d'animo adatta alla lettura della Bibbia e l'indispensabile preparazione della medesima. Un animale… non potrebbe esprimere sul significato e l'intenzione delle narrazioni giudaiche giudizi tanto bestiali da essere pari alla maniera in cui l'uomo ha criticato e filosofeggiato attorno al libro di Dio» (*Scritti cristiani*, trad. it. cit., vol. I, p. 47). Dando a Dio la qualità di «scrittore», Hamann indica che Mosè e gli altri estensori dell'Antico e del Nuovo Testamento di proprio hanno messo esclusivamente la mano. Il modo di presentare la questione in due secoli è dovunque interamente cangiato: l'ispirazione divina è stata posta sullo sfondo; gli scrittori umani sono diventati tutto (o quasi tutto). L'adozione del metodo storico-critico non poteva, del resto, sortire esito differente.

[30] L'interrogativo è posto da R. Amerio in *Iota unum. Storia delle variazioni della Chiesa cattolica nel secolo XX*, Milano-Napoli, 1985, pp. 93-94 (quest'opera è una sistematica critica del Concilio Vaticano II e del Postconcilio, eseguita dalla posizione del cattolicesimo tradizionale). La parola d'ordine del Concilio è il «dialogo», inteso come ricerca in comune della verità e quindi in maniera tale da implicare che all'inizio la verità non si possiede da nessuno. Amerio distingue: 1) il dialogo come forma di composizione letteraria, su cui si sofferma anche de Maistre, che ne rileva l'indole fittizia; 2) il dialogo di controversia, di cui negli *Atti degli Apostoli* offrono esempi San Pietro e San Paolo, disputando nelle sinagoghe; 3) il dialogo nell'accezione d'incontro di capi e di conversazione (che è il latino *colloquium*); 4) il dialogo di ricerca, in precedenza completamente ignoto alla Chiesa e adoperato dal Vaticano II ventotto volte, soprattutto in occasione del «mutuo dialogo tra Chiesa e mondo» – Parafrasando una definizione della borghesia di Donoso Cortés,si potrebbe affermare che il dialogismo ha fatto del cattolicesimo una *Iglesia discutidora*.

dini diffuse tra gli uomini. Il vizio formalistico del dialogo è ineliminabile, e non c'è modo di porvi rimedio, per sottigliezze che s'impieghino nella sua considerazione. A questa pecca teorica, il dialogo ne unisce una pratica, giacché è esercizio di compromesso, inclinazione alla resa delle parti dialoganti. Si potrebbero distinguere agevolmente le religioni in quelle che accettano e in quelle che si rifiutano di partecipare al dialogo interreligioso, e si riscontrerebbe che quelle che si comportano nella prima maniera sono le più deboli, le più esaurite, e quelle che si attengono alla seconda sono le più vigorose e le più vitali. I compromessi attenuano le differenze, le rendono scomparenti, gli articoli di fede, i dommi, i culti e i riti, perdono così importanza, e allora il dialogo diventa l'oggetto di se stesso. Si compia un'indagine sugli innumerevoli incontri che negli ultimi decenni si sono tenuti tra i rappresentanti delle diverse religioni, e si accerti di che cosa in essi si è discorso, se non della convenienza e della necessità di tornare ancora ad incontrarsi e a seguitare l'avviato dialogo. Forse che i cattolici hanno discusso con i luterani della parte che spetta alla fede e di quella che compete alle opere; con i calvinisti della interpretazione realistica e di quella simbolica dell'eucarestia; con gli ortodossi se lo Spirito Santo proceda dal Padre e dal Figlio o dal solo Padre; con i monofisiti se in Cristo vi siano due nature, quella divina e quella umana, o una sola, quella divina, e via di seguito enumerando? Niente affatto, hanno ragionato dello stesso dialogo, il quale così diventa eterno, ma si trasforma inevitabilmente in monologo[31].

Il Concilio ha rotto le mura che sostenevano il pericolante edificio del cattolicesimo, e il Postconcilio ha continuato l'opera di demolizione, inneggiando alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'89, che la Chiesa avrebbe avuto il torto di tardare ad accogliere, mentre essa corrisponde alla sostanza medesima del cristianesimo; giudicando la pena di morte (esplicitamente ammessa dal Vecchio e dal Nuovo Testamento) incompatibile con il vangelo; sostenendo la democrazia come la sola forma di governo rispondente al messaggio cristiano; ed in queste ed in parecchie altre maniere dimostrando che l'antica religione ha subito una sorta di mutazione genetica e si è resa un involucro dell'umanismo. Il perseguimento degli eretici, le Crociate, l'Inquisizione, sono avvenimenti rinnegati del passato della Chiesa, trattati alla stregua di colpe di cui i suoi esponenti si sono macchiati, andando contro gli insegnamenti del Vangelo[32]. Poiché in questioni del genere è perfettamente lecito l'impiego del principio dell'analogia, e non ha senso limitarsi a

[31] C. Schmitt si dice certo che de Maistre, de Bonald, Donoso Cortés avrebbero considerato «il dialogo eterno come un prodotto fantastico di orribile comicità» ne *Le categorie del «politico»*, trad. it. P. Schiera, Bologna, 1984, p. 74.

[32] La verità è che il Vangelo dice poco o niente, e quel poco, come il «*compelle intrare, ut impleatur domus mea*» (*Lc* 14, 23), è stato tradizionalmente adoperato per giustificare i provvedimenti contro la dissidenza religiosa. Le lotte contro gli infedeli, e in particolare, contro i musulmani, sono celebrate dalla *Chanson de Roland*, le Crociate sono esaltate da Dante e da T. Tasso, e cioè anche quando la loro esecuzione era diventata irrealistica. Tale è quindi l'atteggiamento dell'intero cristianesimo tradizionale – All'eventuale obiezione che, argomentando così, si difendono eventi che hanno aspetti orribili, si risponde affermando con Spinoza, che le cose non sarebbero potute accadere diversamente da come sono accadute e che niente può essere diverso da come è.

rifiutare alcuni eventi, dimenticandosi degli altri ad essi simili, è evidente che, generalizzando le condanne che si odono pronunciare, buona parte della storia della Chiesa è da ritenere riprovata da lei medesima. In quest'autodenigrazione i cattolici si dividono, e mentre alcuni di essi trovano che la Chiesa va oltre il dovuto, altri sostengono a spada tratta che dovrebbe domandare un più ampio perdono e mostrare un più profondo pentimento per i suoi errori del passato e per quelli del presente, non accorgendosi che le chiedono in effetti di pentirsi di esistere, o meglio, di essere esistita. Il dialogo con i non credenti, con i seguaci delle altre religioni e con quelli delle confessioni cristiane diverse dalla cattolica, produce, da un lato, l'indifferentismo e l'adommatismo, e dall'altro la discordia, anche se quest'ultima non giunge al punto di generare scismi analoghi per entità a quelli che ebbero luogo secoli addietro, per la ragione che la Chiesa è troppo esausta per produrre anche manifestazioni morbose di grande rilievo[33].

Lo stato attuale delle cose può essere verificato, mettendo a confronto gli assunti di un teologo protestante e di uno cattolico, in maniera da provare a che si siano ridotte le differenze dottrinali tra due maniera d'intendere e di vivere il cristianesimo che quasi mezzo millennio fa divisero l'Europa (il procedimento per esempi è qui l'unico confacente, perché una più ampia rassegna costringerebbe a compiere continue ripetizioni, mentre non modificherebbe sostanzialmente le conclusioni da trarre). Siano il teologo protestante Rudolf Bultmann e quello cattolico Hans Küng gli autori da considerare per il valore di verità che attribuiscono alle rispettive confessioni religiose.

Bultmann è convinto che non si possa saper niente della personalità e della vita di Gesù, perché le fonti neotestamentarie hanno taglio leggendario, e non esistono, oltre di esse, altri testi a cui attingere. Tutto quanto è stato scritto da circa due secoli sull'argomento è frutto non di ricerche critiche, d'impossibile esecuzione, bensì di fantasia, è materiale romanzesco. Ancorché il compito di comporre una biografia di Gesù sia ineseguibile, si può congetturare che azioni tipiche di Gesù siano gli esorcismi, la violazione del precetto del sabato e di quello delle purificazioni, la polemica contro il legalismo ebraico, la frequentazione di persone del basso popolo, la simpatia verso le donne e i bambini, un atteggiamento antiascetico comprovato dall'amore per il mangiare e per il bere. La predicazione di Gesù si svolge nell'ambito dell'ebraismo, da cui deriva l'escatologia, ossia l'immagine dell'imminente fine del

[33] Dopo aver passato in rassegna le manifestazioni della dissoluzione del cattolicesimo, R. Amerio fa due congetture sull'esito finale di tale processo: l'una congettura è quella della scomparsa completa; l'altra è quella della riduzione a una esigua minoranza, che persevera nella fede e forma la concentrazione degli eletti; dichiara la prima incompatibile con le credenze cristiane, e ritiene la seconda conforme alle leggi secondo cui opera la provvidenza (cfr. *Op. cit.*, pp. 632-636). – Parlando a stretto rigore di termini, la prima congettura è logicamente impossibile, non dandosi l'annichilimento totale dell'essere. L'unica possibilità è che il cattolicesimo si riduca a un minimo e meni una forma d'esistenza invisibile. La minaccia che pesa su di esso grava anche, sia pure in misura diversa, sulle altre religioni. La sdivinizzazione planetaria è un esito immancabile, se continua l'andamento delle cose preso in Europa e in America alcuni secoli orsono e che oggi investe anche gli altri continenti (qualche religione tenta resistenze tanto eroiche quanto disperate). Questo *se* è il limite insormontabile di ogni riflessione, le profezie storiche essendo merce vietata.

mondo presente, seguita dall'instaurazione del Regno di Dio, rappresentato in maniera millenaristica. La raffigurazione neotestamentaria del mondo è mitica, perché articola l'universo in tre piani, collocando al centro la terra, sopra di essa il cielo, rappresentato come l'abitazione di Dio e degli angeli, e sotto l'inferno, ossia il luogo dei tormenti. L'uomo non è minimamente padrone di se stesso, perché i demoni possono impossessarsi di lui, e Dio può guidare il suo pensiero e la sua volontà, donandogli forze soprannaturali. L'evento della salvezza è immaginato in maniera conseguente a questa mitologia, giacché è effigiato come un ritorno di Gesù, il quale avrà luogo tanto presto che Paolo ritiene di potervi assistere. I miti, come sono presenti e dominanti nel Nuovo Testamento, così non mancano nemmeno nell'Antico, dove Dio compare come un fabbricante, che crea il mondo dalla materia originaria, dal caos, separando e disponendo per ordine gli elementi commisti, e altresì come un vasaio, che forma l'uomo dalla polvere della terra, ma è nei Vangeli che impera la mitologia, giacché nient'altro che miti sono la nascita verginale di Gesù, la sua ascesa al cielo, la sua discesa agli inferi, i demoni, già ammessi nell'ebraismo.

Questa mitologia, al pari di quella che si riscontra presso gli altri popoli, deriva da un processo di oggettivazione, mediante il quale l'uomo getta fuori di sé le sue proprie raffigurazioni, e così l'al di là viene ridotto all'al di qua, il non-mondano è trattato come mondano, il non-profano è considerato profanamente; in conclusione il fondamento del mito è antropologico. La scienza moderna ha demolito la concezione mitica del mondo, e pertanto s'impone una demitizzazione dell'annuncio cristiano, che dia un significato per l'uomo di oggi alla salvezza, la quale non ne possiede alcuna, se è presentata secondo gli schemi tradizionali dell'escatologismo ebraico e dell'apocalittica gnostica, penetrati a fiotti nel cristianesimo primitivo e mantenuti poi per forza d'inerzia. Nonché come Figlio di Dio, Cristo non si è presentato nemmeno come Messia, quel che si può domandare in suo nome all'uomo è unicamente la decisione di rinunciare ad ogni sicurezza e di accogliere il messaggio della fede.

Ci sia consentito osservare che la relazione soggetto-oggetto è originaria e inoltrepassabile, e che, di conseguenza, non esiste nessuna attività, nessun processo di oggettivazione, di modo che il mito non può avere la fonte assegnatagli da Bultmann. È verissimo che per l'uomo moderno il cristianesimo non possiede nessun significato, ma questo accade non a causa dei miti di cui esso sia intessuto, ma per la ragione che l'uomo di oggi ha già la sua religione, quella del denaro, e che di religioni non se ne possono avere due[34]. La salvezza, nell'accezione del cristianesimo, è di-

[34] Il mondo moderno si attiene all'unica religione appropriata alla sua fisionomia complessiva, come scorge Herder quando dice: «Come sappiamo bene acciuffare l'unico dio degli dèi, Mammone, quasi fosse un secondo Proteo, e come sappiamo trasformarlo e spremere da lui tutto quanto ne desideriamo!» (*Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it. F. Venturi, Torino, 1971, p. 80). – San Paolo discorre di coloro «*quorum deus venter est*», riconoscendo che il ventre può essere elevato al rango di divinità. Perché lo stesso non dovrebbe poter capitare del denaro? È forse da meno del ventre? – Una veemente denuncia, ora acre, ora ironica, ora sarcastica, ora preoccupata, dell'adorazione del denaro o, com'anche viene detto, del «Vangelo del Mammonismo» è compiuta da T. Carlyle in *Passato e presente*, pref. L. Einaudi, Torino, 1905, pp. 222-225.

ventata una parola priva di senso; rimane unicamente l'accezione popolare del vocabolo, quella per cui si discorre della salvezza nel naufragio di una nave, in un incendio, o anche in un disastro dell'economia. Jaspers, in polemica con Bultmann, asserisce che il problema di accertare come sia possibile rendere accessibile all'uomo moderno l'annuncio cristiano, è un problema del parroco, non del filosofo della religione, ma, se si vuole addossarlo alla filosofia, è da dichiarare che una tale possibilità non si dà, e che occorre piuttosto adoperarsi per la distruzione della modernità, la quale libererebbe l'uomo da una serie sconfinata di iatture.

La retorica della decisione, a cui Bultmann si abbandona, non ha alcun fondamento nella Bibbia, la quale conosce la decisione unicamente nel significato dell'elezione da parte di Dio, il quale fa i vasi che vuole. La fede, la grazia, Dio stesso, come compaiono in Bultmann, sono vuoti di ogni contenuto, com'è chiaro per il motivo che, se ne avessero uno, sarebbero il risultato di un'oggettivazione, e quindi da riporre nel novero dei miti. Il messaggio cristiano, una volta demitizzato consequenziariamente, non ha niente da dire, l'annuncio non annuncia alcunché[35].

Küng afferma di voler evitare sia l'assolutismo, che condanna le religioni non cristiane, rivendicando per la propria fede l'esclusività o per lo meno la superiorità, sia il relativismo superficiale e irresponsabile, che nessuno dovrebbe aspettarsi da un teologo cattolico. Quale sia l'effettiva posizione di Küng emerge però dall'asserzione che il confine tra la verità e l'errore non passa tra il cristianesimo e le altre religioni, ma si trova all'interno delle singole religioni, e che il dialogo interreligioso, per essere fecondo di risultati, deve muovere dalla consapevolezza che nessuno possiede la verità piena, e che si è tutti in cammino verso una verità più grande. Quest'ammissione è significativa, ma insufficiente; ciò che si desidererebbe sapere è quel che c'è di falso nei documenti della religione cristiana, e Küng non ci lascia attendere a lungo prima di soddisfare la nostra curiosità. Egli premette che la Bibbia non è stata composta in cielo, da un unico autore, bensì è stata scritta sulla terra, da

Questa religione *sui generis* è imposta all'uomo d'oggi, come in altri tempi lo sono state religioni del tutto diverse e, di conseguenza, è la religione di Stato del mondo moderno. Certamente, i mezzi con cui l'imposizione ha luogo e le pene che s'infliggono ai devianti sono differenti da quelli impiegati una volta, non ricorrendosi all'interrogazione del catechismo, all'obbligo della frequentazione dei luoghi di culto e, meno che mai, alle carceri e ai roghi. Una tale differenza è dovuta all'indole della modernità, la quale adopera di preferenza la tassazione e l'inflazione, che riducono alla miseria i benestanti che si rifiutano di partecipare all'attività industriale, e il dileggio dei pochi teorici dissenzienti, che vengono fatti passare per dei dissennati. Perciò abbiamo affermato che la religione di Stato, teorizzata da Platone, è l'indicazione dell'eterna essenza del rapporto tra Stato e religione.

[35] Cfr. Bultmann, *Gesù*, ediz. it. I. Mancini, Brescia, 1975[2], *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, trad. it. L. Zagari, Milano, 1964; *Storia ed escatologia*, trad. it. E. Spagnol, Milano, 1962; *Exegetica*. 1. *La coscienza messianica e la confessione di fede di Pietro*, trad. it. B. Deflex Mufs, Torino, 1971, *Nuovo Testamento e mitologia*, intr. I. Mancini, trad. it. L. Tosti e F. Bianco, Brescia, 1959[6]. – K. Jaspers-R. Bultmann, *Il problema della demitizzazione*, a cura di R. Celada Ballanti, Brescia, 1995.

Il fatto che Jaspers assegni Bultmann all'ortodossia e lo dipinga come ostile al liberalismo religioso mostra che non se ne ha mai a sufficienza: un innovatore trova immancabilmente un innovatore più radicale, che lo taccia di conservatore. Ciò accade all'incirca nella stessa maniera in campo evangelico e in campo cattolico.

parte di molti autori di diverso sentire, e ne inferisce che essa non manca di oscurità e di contaminazioni, di carenze e di difetti, di limitazioni ed errori. Si tratta di una raccolta molto varia e composita di scritti, che non ci annunciano *sic et simpliciter* la parola di Dio, non testimoniano la sua rivelazione, bensì rendono l'unica parola divina nelle molteplici parole umane.

Ciò che si toglie a sé, si attribuisce inevitabilmente agli altri, com'è necessario, perché il tutto non muta, si modifica soltanto l'assegnazione delle parti. Ed infatti Küng trova che anche le scritture delle altre religioni, p.es., il *Corano*, sono ispirate da Dio; quel che più interessa sono però le sue riflessioni sulla parte che il Concilio Vaticano II ha avuto nell'accomodamento della Chiesa con il protestantesimo, la scienza, la storia, in una parola, con il mondo moderno. Il Vaticano II ha dovuto accettare tutto ciò che in precedenza era stato ufficialmente condannato, accogliere il cangiamento di prospettiva operato dalla Riforma mercé la valorizzazione della Bibbia, l'introduzione delle lingue nazionali nella liturgia, la partecipazione attiva dei laici alla vita della Chiesa, l'ammissione della visione copernicana del mondo, della scienza biblica storico-critica, e altresì della democrazia, della libertà di coscienza e di religione, prima aborrite.

Una biografia di Gesù, in base alle fonti, è certamente impossibile, nondimeno si può caratterizzare la sua predicazione, il suo comportamento, il suo destino. Gesù non è la Seconda Persona della Trinità, né il Figlio di Dio del simbolo niceno-costantinopolitano, né il Logos del Vangelo di Giovanni, né il Messia dei Sinottici; è semplicemente un profeta, come Maometto, Buddha. Gesù non ha mai usato per sé il titolo di Dio, è stato soltanto dopo la sua morte che la comunità credente ha incominciato a usare per lui un tale appellativo, non potendo accettare che fosse rimasto nella sofferenza e nel disfacimento. Per il rimanente si è in presenza di svolgimenti del linguaggio biblico: il re d'Israele veniva costituito «figlio di Jahvè» mediante l'ascesa al trono; altrettanto è avvenuto per Gesù crocifisso, che è stato trasformato in Messia, in Cristo. Gesù non era un mistico, non ha avuto stati visionari, e i suoi miracoli riguardano guarigioni di «ossessi», di individui affetti da malattie psicosomatiche, di cui la medicina ammette oggi la possibilità della guarigione. Il Vaticano II ha fatto molta strada, ma poi si è dovuto procedere oltre, riconoscendo che si ha che fare con miti, leggende, invenzioni interessate, come, p.es., la maternità divina di Maria. Le tradizionali descrizioni cristiane del cielo sono esangui, facendoci intravedere degli uomini che non mangiano, non bevono, non hanno una flora e una fauna che li circondi, e si accontentano della propria aureola e della visione di Dio. Sin qui si è giunti, ma qui non ci si può arrestare, i progressisti di oggi sono i conservatori di domani.

Il cattolicesimo odierno è nella sostanza umanismo, ma conserva gli aspetti più popolari della prisca religione, quelli che, dal punto di vista dominante, si dovrebbero dire i più superstiziosi, e nei loro confronti Küng è inesorabile. Ma Küng arriva al punto di professare esplicitamente il fenomenismo, che in molti teologi progressisti resta implicito, sebbene sia il fondamento dell'intera modernità. Non soltanto le scienze naturali e storiche, ma anche la filosofia e la teologia debbono, a suo avviso, ammettere che accessibili sono esclusivamente apparenze e fenomeni, e che il mondo, com'è in se stesso, è destinato a rimanere «terra incognita». Di conseguenza,

occorre trattare la realtà con formule, modelli, simboli, che non hanno la pretesa di giungere alla sua radice[36].

La strabocchevole polemica anticristiana di Nietzsche, che vede nel cristianesimo l'affermazione degli umili, dei diseredati, dei malformati, dei malati, e lo mette insieme al buddhismo, alla Rivoluzione francese, alla democrazia, al socialismo, è completamente ingiustificata, se è riferita al cristianesimo delle origini o a quello tradizionale. Non ci si deve però mettere a fantasticare, attribuendo tanta insistenza e veemenza all'incapacità di Nietzsche di allontanarsi mentalmente dal suo bersaglio polemico, e riportando siffatta incapacità a un presunto *animus* cristiano del pensatore, a cui rimane sempre nascosto. La lotta di Nietzsche contro il cristianesimo riceve la sua vera interpretazione se è rapportata al cristianesimo adommatico e indifferentista dei nostri giorni, di cui Nietzsche ha colto con mirabile preveggenza l'avvento, poiché, quando egli scriveva, il processo di dissoluzione di quella che era stata la religione dell'Europa si trovava ancora distante dal suo compimento[37].

6. *La protesta contro la modernità da parte del tradizionalismo esoterico*

Oltre il tradizionalismo cristiano e segnatamente cattolico, esiste un'altra forma di tradizionalismo, che ha poco o niente che vedere con il cristianesimo (caso mai guarda all'induismo e al cristianesimo è contrario), è esoterico ed estremo, ed essendo patrimonio di esigue minoranze, non è minimamente in grado di arrestare l'avanzamento della modernità e d'invertire il corso del mondo, e nondimeno possiede un notevole interesse, per cui non può essere passato sotto silenzio.

Tra i suoi esponenti merita di essere menzionato R. Guénon, il quale reputa che la tendenza centrale del mondo moderno sia quella di ridurre le cose al solo punto di vista quantitativo, spogliandole delle loro qualità: ciò accade specialmente nel macchinismo e nella politica. Effettivamente il macchinismo è l'incarnazione dell'ideale della quantità, e prova di palmare evidenza di questa sua indole è quella che si chiama la produzione in serie. Indiscutibile è la circostanza che la politica e l'educazione (ma, meglio si direbbe: l'«istruzione», giacché un'educazione degna di questo nome fa difetto) sono orientate in direzione del primato della quantità, come dimostrano l'avvenuta sostituzione del sistema delle classi – ma in Guénon si tratta piuttosto delle caste – con il sistema dei ceti (i quali differiscono in ciò, che alle classi si appartiene per il possesso di attitudini permanenti, che, attraverso l'esercizio, diventano abilità, mentre ai ceti si accede per la ricchezza, di cui si può entrare

[36] Cfr. H. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, trad. it. G. Moretto, Milano, 1986. In versione più moderata, le premesse del dialogo interreligioso si trovano compendiate in H. Küng, *Per una teologia ecumenica*, in «Concilium» 1/1986, pp. 156-165.

[37] Uno dei testi più significativi di Nietzsche in proposito è il seguente: «*Al letto di morte del cristianesimo*. Gli uomini realmente attivi oggi sono interiormente senza cristianesimo, e gli uomini più moderati e ponderati del ceto medio intellettuale possiedono ancora soltanto un cristianesimo raccomodato, vale a dire prodigiosamente *semplificato*… è l'*eutanasia* del cristianesimo» (*Aurora*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. V, tomo I, versione F. Masini e M. Montinari, af. 92, pp. 67-68).

in possesso nei modi più diversi, tra i quali non è detto che compaia il merito) e il trionfo della democrazia, la quale oggigiorno è la democrazia di massa. Per sua natura la democrazia ha per parola d'ordine l'uguaglianza e, com'è ovvio, si tratta dell'uguaglianza aritmetica, non di quella secondo proporzione, la quale ultima è fuori discussione. È vero che la democrazia, accanto all'uguaglianza, colloca l'ideale della libertà, ma in età moderna l'unica libertà permanente è quella economica, del trafficare, dello scambiare, e che le altre libertà sono provvisorie e destinate a scomparire (p.es., la libertà, un tempo tanto decantata, di religione non può non venire meno con la diffusione e il trionfo della sdivinizzazione). L'istruzione obbligatoria collabora all'opera di livellamento, che rende tutti gli individui equivalenti e scambievoli, perché, essendo incapace di fornire ai molti le qualità che non hanno, soffoca nei pochi lo sviluppo delle qualità che hanno. È perfino inutile soggiungere che il livellamento si compie sempre verso il basso, giacché il «basso» è il luogo dell'uguaglianza, come l'«alto» lo è della differenza.

I rilievi più indovinati di Guénon sono quelli sull'opposizione tra i mestieri antichi e l'industria moderna, che è un caso esemplare dell'opposizione tra il punto di vista della qualità e quello della quantità[38]. Il mestiere è proprio della concezione tradizionale della realtà, secondo la quale ciascuno è chiamato a svolgere la funzione a cui è destinato dalla sua natura e dalle attitudini di cui essa lo ha dotato. Ognuno può fare un determinato mestiere, che non può abbandonare, per dedicarsi a un altro, senza che ciò rappresenti un grave disordine, che si ripercuote sull'intera organizzazione della società. Si potrebbe aggiungere che mestiere sia vale «occupazione», «lavoro che si fa con le mani», a differenza di «attività che si svolge con le macchine», sia allude a «vocazione», come quando si parla del «mestiere dell'uomo», e quindi è opera in cui la persona realizza se stessa. Al contrario, nell'industria l'operaio non mette niente di se stesso, tutto il suo lavoro si riduce a far funzionare una macchina, e l'uomo servitore della macchina diventa macchina egli stesso. La macchina è l'opposto dell'utensile, e non un utensile perfezionato, giacché l'utensile è in certo modo un prolungamento dell'uomo, laddove la macchina prescinde completamente dall'essenza umana. L'utensile generò il mestiere, la macchina lo ha ucciso, e di ciò si rallegrano i fautori del progresso, i quali di tutto questo discorrono sprezzantemente, come di cose appartenenti ad un passato irrevocabile. Ci si rallegra che dal mestiere ci si sia volti alla professione, e quindi all'impiego, e ci si dimentica del fatto che l'utensile recava tracce dell'individualità, di cui era l'espressione; che l'artigiano era un artista, il quale tendeva a rimanere nel solco della tradizione. È sufficiente guardarsi attorno per rendersi conto che l'uomo moderno è diventato impermeabile a qualsiasi influenza diversa da quella che i sensi operano su di lui for-

[38] Una tale opposizione è teorizzata anche da Sombart, per il quale, nella civiltà che precede l'avvento del capitalismo, mancando lo spirito calcolatore, il rapporto dei produttori con i prodotti è puramente qualitativo, non si producono ancora valori scambievoli – determinati soltanto quantitativamente – ma unicamente beni utilizzabili, vale a dire oggetti distinti per le loro qualità. In un mondo del genere (qualora si potesse) non si porterebbero mai i prodotti al mercato, a cui si recano a malincuore, non si giungerebbe mai alla vendita. Cfr. W. Sombart, *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*, present. di F. Ferrarotti, trad. it. H. Furst, Milano, 1978, pp. 7-8.

nendogli i loro dati, che il campo della sua percezione si è ristretto, che le sue facoltà di comprensione sono diventate limitate. Di conseguenza, si è rafforzata quella che si chiama «vita ordinaria», da cui esula qualsiasi richiamo al sacro, sia questo inteso in senso specificamente religioso, sia concepito secondo altre modalità, che comunque rientrano nell'ambito della tradizione. La degenerazione raggiunge il massimo, quando si stima l'uomo in funzione della sua ricchezza, del denaro che possiede, della cifra con cui si valutano i beni di cui dispone. Il linguaggio è un fedele specchio di questa maniera aberrante di pensare, e non a caso si è arrivati a dire che un certo tale «vale» una certa somma, che un certo talaltro è un «successo», perché riesce nei suoi affari: l'individuo è così completamente identificato coi suoi possessi materiali.

Tipico di Guénon, come di altri esponenti del tradizionalismo esoterico e iniziatico, è di alternare a osservazioni felici assunti di dubbia lega, di cui ci restringiamo a menzionare quello per il quale, essendo la tendenza a ridurre gli uomini e le cose a pura quantità prossima ad ottenere la sua piena realizzazione, è da attendersi la fine del mondo attuale e l'inizio di un mondo diverso e magnifico. Si è in presenza di una ripresa della teoria dei cicli cosmici, che ha, oltre a quelli nel luogo opportuno considerati, alcuni difetti aggiuntivi, che sono la pretesa di guardar fuori del ciclo di appartenenza e la presunzione di sapere a che punto si è del proprio ciclo. Invano si moltiplicano gli esempi degli aspetti negativi della civiltà in essere, per cercare di suffragare la tesi che, dopo il regno della contraddizione, non potrà non esserci se non un raddrizzamento, il quale riporterà istantaneamente le cose al loro posto naturale, e proprio quando la sovversione appare completa, arrecherà immediatamente la fase migliore di un futuro ciclo[39]. Quand'anche si accordi che l'epoca attuale è completamente priva di senso, non si può inferirne nulla a proposito di una futura epoca d'eccellenza: il peggiore dei mondi possibili non esiste, la serie delle epoche, ognuna procedente di male in peggio, è suscettibile di andare all'infinito.

Affini alle posizioni di R. Guénon sono quelle di J. Evola, che contrappone anch'egli la civiltà disorganica e secolarizzata dell'Occidente alle civiltà tradizionali dell'Oriente, rifiuta l'ugualitarismo e il plebeismo propri della democrazia, e soprattutto la costituzione delle oligarchie capitalistiche, in cui si manifesta il passaggio dal guerriero al mercante. Il fatto che si parli correntemente del re del carbone, di quello del ferro, di quello del petrolio, ecc., prova che i re del sangue sono definitivamente venuti meno. I legami sociali hanno assunto un'indole di convenienza economica, per cui ci si unisce per criteri di tornaconto. Il vero signore è il denaro, il quale, dietro la facciata democratica, controlla il potere politico e gli strumenti di formazione dell'opinione pubblica. L'uomo moderno è essenzialmente un lavoratore, e l'unica differenza che interessa è quella che passa tra i vari generi di lavoro. Nell'antichità le arti più spregevoli erano quelle al servizio del piacere; al giorno d'oggi si ha di mira il massimo *comfort* fisico. Una volta si tendeva a limitare i bisogni, adesso si è giunti al punto che la produzione ha bisogno del bisogno. In un regime di tendenziale perpetua superproduzione, affinché tutti i prodotti siano ven-

[39] R. Guénon, *Il Regno della quantità e i segni dei Tempi*, trad. it. T. Masera e P. Nutrizio, Torino, 1969, *passim*.

duti, occorre che i bisogni dei singoli, anziché essere ristretti, siano moltiplicati, in modo che si consumi sempre di più e si mantenga in vita il meccanismo economico. Così formulato, l'assunto è corretto: a dominare è la produzione (non il consumo, come solitamente si sostiene); ne è prova l'assorbente *réclame*, la pubblicità che non dà tregua. L'ideale del *comfort* alla portata di tutti è stato pagato col prezzo di miriadi di uomini ridotti all'automatismo del lavoro, specializzati ad oltranza, ciò che ottunde la sensibilità e restringe il campo della mente. Il posto degli antichi artigiani, per i quali ogni mestiere era un'arte, e ogni oggetto che usciva dalle loro mani recava un'impronta personale, è stato preso da un'orda di paria che assiste scioccamente delle macchine. Il livellamento si estende dovunque, e contro questa sventura ci sono alcuni che confidano in una ripresa del cattolicesimo; ma, per Evola, si tratta di un'illusione. Ne è una conferma il fatto che sono sempre meno e di livello ognora più basso quanti insistono nel dichiararsi atei o anche anticlericali. Soltanto pochi e insignificanti ritardatari si dedicano a tali professioni, non rendendosi conto che è controproducente uccidere chi si sta suicidando. Per così dire, il suicida è più morto degli altri morti[40].

Assai meno convincente è l'assunto di Evola che la civiltà occidentale è più debole delle grandi civiltà sacrali dell'Oriente, da cui proviene in Europa e in America la domanda di risacralizzazione del mondo. La verità è che l'Occidente sta aggredendo con ogni mezzo l'Oriente da secoli, e cioè da quando le scoperte geografiche lo hanno posto in relazione con esso. Non è tanto con le guerre e con le invasioni che una tale aggressione ha luogo, quanto con l'imposizione dell'apertura dei mercati alle merci occidentali, con il dilagante macchinismo, con gli scambi culturali e soprattutto con i cosiddetti mezzi di comunicazione di massa. Naturalmente è possibile che degli Stati orientali abbiano in futuro la prevalenza su quelli occidentali, ma una tale evenienza può realizzarsi soltanto se essi si dotano delle macchine e delle armi dei loro avversari, e ciò può accadere esclusivamente se accolgono *in*

[40] Cfr. J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, con un saggio introduttivo di C. Rise, Roma, 2006[4]. – Mentre gli autori testé considerati sono appassionati apologisti del tradizionalismo, L. Dumont compie soprattutto una fenomenologia dei caratteri che distinguono la civiltà moderna (la quale è qualcosa di unico e di eccezionale) dalle civiltà tradizionali e, in primo luogo, da quella indiana. La moderna civiltà occidentale è guidata dall'ideale dell'uguaglianza; le civiltà tradizionali sono rette dal principio della gerarchia, che ha la sua più evidente manifestazione nel sistema indiano delle caste. Inoltre, mentre quella prima esalta l'individualismo, queste seconde valorizzano l'ordine, la conformità di ogni elemento al suo ruolo nell'insieme, ossia seguono l'orientamento proprio dell'organicismo (o, come Dumont preferisce dire, dell'«olismo»). Nelle società tradizionali il primo posto spetta ai rapporti tra gli uomini; in quella moderna la prevalenza tocca ai rapporti tra gli uomini e le cose. Strettamente collegata a questa inversione di primato è quella che ha luogo nell'economia. Dove domina la tradizione, la ricchezza immobiliare è nettamente distinta da quella mobile: i beni fondiari sono una cosa; il denaro è un'altra; inoltre i diritti sulla terra si accompagnano al potere sugli uomini. Modernamente questo legame si è rotto, e la ricchezza mobile non soltanto si è resa autonoma ma è anche diventata la forma superiore della ricchezza in generale. La dottrina liberale del XIX e del XX secolo ha affermato il ruolo sacrosanto del mercato e separato radicalmente l'economia da tutti gli altri ambiti della società. Nel disincantato mondo moderno l'ideologia soppianta interamente la religione. Dumont reputa che si sia in presenza di una crisi degli orientamenti moderni, ma, a suo avviso, la crisi è piuttosto un carattere permanente della modernità. Cfr. L. Dumont, *Homo aequalis. 1. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, trad. it. G. Viale, Milano, 1984, pp. 18-42.

toto la civiltà occidentale. Mentre l'occidentalizzazione del mondo è in corso, non si nota nessun accenno significativo di una riscoperta degli ideali della Tradizione e del Sacro in Europa, dove, per lo più, i loro scarsi difensori si trovano di fronte all'incomodo *aut-aut* di astenersi completamente dall'attività politica e di non avere nessuna influenza sull'andamento delle cose del mondo, o di parteciparvi e di essere costretti in breve volgere di tempo dai loro antagonisti, che godono dei vantaggi del predominio, a far propria l'ideologia della modernità.

IX.

LA MORALE EDONISTICA E IL CANGIAMENTO DEL COSTUME OCCIDENTALE

1. *L'affermazione dell'edonismo e il disfacimento dello stile di vita tradizionale*

L'industrialismo o, come solitamente si dice, il capitalismo, nel suo primo e vigoroso prorompere sulla scena della vita dell'Europa, celebra ancora le virtù, e tra di esse soprattutto la sobrietà, la parsimonia, il decoro, l'onorabilità, l'onestà (anche se di quest'ultima ha una nozione strumentale, ossia la tratta come un mezzo indispensabile per ottenere crediti finanziari). La morale dell'industrialismo è utilitaristica, ma si tratta all'inizio di un utilitarismo largo, che mira certamente all'acquisto della ricchezza e fa di una sua oculata amministrazione un impegno decisivo, e tuttavia non intende sacrificare al denaro tutti gli altri aspetti dell'esistenza. Il borghese, che ormai è il protagonista della nuova civiltà, tuttora *in nuce*, condanna come i suoi peggiori nemici la prodigalità, il dispendio e, soprattutto, l'ozio[1]. In alcuni secoli il capitalismo va incontro a profonde modificazioni che ne alterano radicalmente i caratteri, tra le quali giova presentemente menzionarne una. Il capitalismo di vecchio stampo era dominato, nella generalità dei casi, da alcune famiglie e, di conseguenza, aveva un sentimento profondo del seguito delle generazioni e degli obblighi che ogni generazione ha verso quella che le terrà dietro. Ma il capitalismo dei nostri giorni è in massima parte anonimo, impersonale, e ha perduto l'avvertimento di questa continuità dei destini. A partire dal Rinascimento, si onora e si esalta il lavoro, tanto che, sia pure a torto, si è discorso di una «religione del lavoro» (a torto, perché tutte le lodi che si sono tessute del lavoro non tolgono che sia considerato come un mezzo, e l'oggetto della religione ha necessariamente la posizione del fine). Di recente, inni del genere parrebbero completamente fuori posto.

[1] Per quello che si chiama talvolta il paleocapitalismo, in opposizione al neocapitalismo, cfr. W. Sombart, *Il borghese*, trad. it. cit., pp. 119-147, e M. Weber, *Sociologia della religione*, trad. it. cit., vol. I, *passim*. – Le lingue conservano le espressioni della riprovazione dell'ozio. Si dice: «L'ozio è il padre dei vizi»; «*l'oisiveté est la mère des tous les vices*»; «*The Devil finds work for idle hands*»; «*Müssigang ist aller Laster Anfang*».

Le trasformazioni interne dell'industrialismo domandano però di essere considerate a parte, e lo saranno più oltre; per l'intanto conviene occuparsi dell'edonismo, che, come si è detto, è subentrato, specie tra il basso popolo, al cristianesimo, dopo il suo tracollo e il suo dissolvimento (il piacere è un nemico esterno dell'utile, e per questa sua indole merita di venir trattato per primo)[2]. L'edonismo rifiuta il lavoro, che è ciò che di più incompatibile con il piacere possa darsi, e dove riesce a imporsi, ottiene una drastica diminuzione delle ore di lavoro nell'industria, nel commercio e in ogni altro ramo delle attività retribuite (soltanto l'agricoltura riesce per parecchio tempo a sottrarsi a questo andamento). Ultimamente si è giunti a tal punto che molte specie di lavori, umili anche se non privi di decoro, sono respinti dagli abitanti originari dell'Europa, i quali preferiscono vivere con le provvidenze dello «Stato sociale»[3]. Il rifiuto del lavoro è mascherato da disoccupazione, intorno alla quale quelli che si chiamano i «mezzi di comunicazione di massa» forniscono ampia messe di statistiche e suggeriscono e sollecitano rimedi, mentre non pronunciano parola su ciò che sta dietro tale presunta impossibilità di trovare un lavoro. Quasi non bastasse, si proclama da ogni parte la necessità di ricorrere agli stranieri per sopperire alle occorrenze dei vari rami dell'industria (nel frattempo l'agricoltura è stata sostituita dall'industria agro-alimentare e il posto dei contadini di un tempo è stato in ragguardevole parte preso dagli «operai dei campi», che hanno una mentalità cittadina). Si sottolineano i doveri di solidarietà che gli europei hanno verso gli uomini di qualsiasi razza e parte del mondo, ma in effetti si mira a riempire i vuoti aperti dai concittadini e altresì ad ottenere manodopera a basso costo. Quanto sia mentito l'umanitarismo che si ostenta è dimostrato dalla circostanza che in molti casi si tengono gli immigrati in situazioni avvilenti o comunque in una condizione subordinata a quella degli originari cittadini. I diversi aspetti di questioni manifestamente collegati vengono tenuti rigorosamente separati: così i discorsi intorno alla «rivoluzione informatica», che rende meno imperioso il bisogno di disporre di lavoratori in carne e ossa, sono disgiunti da quelli sull'immigrazione (la quale, essendo una manifestazione di grande importanza degli ultimi tempi, sarà esaminata in seguito, fermo restando già da ora che il rifiuto del lavoro è uno dei fattori da cui essa è prodotta). Le casse di malattia, le assicurazioni contro gli infortuni, i servizi sanitari, le pensioni accordate a tutte le specie di lavoratori, anche in un'età in cui le loro forze e capacità non sono ancora venute meno, fanno poco sentire l'opportunità di risparmiare, che in precedenza era l'unico mezzo per mettersi al riparo dalle incertezze dell'esistenza e dai malanni della vecchiaia, cosicché tutto quanto si guadagna il più delle volte anche immediatamente si spende[4].

[2] Il vocabolo «piacere» è adoperato da sempre per designare i contenuti più diversi, alcuni nobili, altri plebei, anzi volgari oltre ogni dire. Qui di seguito si discorre del piacere nell'accezione più ordinaria e scadente.

[3] Esiodo dice: «Lavorando, diverrai caro agli Immortali e ai mortali: essi, infatti, molto hanno in odio gli oziosi. Lavorare non è vergogna, non lavorare è vergogna» (*Le opere e i giorni*, trad. it. L. Muguliani, Milano, 1983, vv. 309-311). L'ammonizione dell'antico poeta è oggi completamente ignorata.

[4] Quello che Kant definisce un giusto e importante precetto, e cioè di lavorare e risparmiare nella gioventù per non trovarsi nell'indigenza nella vecchiaia (*Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte*

Il tempo non più occupato dal lavoro è denominato «libero», e quel che anzitutto occorre fare per venire in chiaro intorno alla sua natura è di differenziarlo da ciò che i Greci chiamano σχολή e i Romani *otium*. È significativo il fatto che gli antichi impieghino termini positivi, quali sono quelli or ora citati, e vocaboli negativi, come ἀσχολία e *negotium*, mentre i moderni si comportano all'opposto, giacché per essi il lavoro, gli affari sono il positivo e il *loisir*, il *tempo libero*, reca tale attributo perché è quello in cui non si lavora, non si fanno affari. Grecamente ἀσχολία è impedimento, ostacolo, molestia e, di contro, σχολή è occupazione studiosa, culminante, per i classici, nella contemplazione che è la massima attività[5]. Modernamente si pone la questione di cosa faccia il genere umano nel tempo libero – questione che anticamente non avrebbe avuto senso –; le risposte che si forniscono suonano, com'è ovvio, diverse, ma sono in genere contraddistinte da un notevole pessimismo. C'è chi osserva che una volta il popolo inventava da sé i suoi canti, le sue danze, i suoi giochi, mentre adesso domina la passività nei divertimenti di massa, si assiste allo sport, limitandosi a guardar giocare, e il teatro, che è spettacolo, è sostituito dal cinematografo, che è ombra di spettacolo, non azione, ma riproduzione d'azione, di modo che si ha un indebolimento della facoltà di ragionare[6]. Altri rileva che la vita, quando è priva d'occupazione, perde il suo sapore, che la noia, diffusasi dapprima nei paesi che hanno preceduto gli altri nel raggiungimento del benessere, sembra inarrestabile e destinata a diffondersi ovunque[7]. L'omologazione sociale ha tolto di mezzo tutte le distinzioni, all'infuori di quella tra ricchi e poveri, e non si manca di notare che tra i primi dominano la frivolezza e la futilità della moda, degli svaghi, dei viaggi, mentre i secondi debbono accontentarsi di soddisfazioni più a portata di mano, ma sia gli uni che gli altri danno prova di un'uguale mancanza di idee e di ideali degni di questi nomi[8].

La rivoluzione industriale nei suoi recenti sviluppi ha creato una vera e propria costrizione al consumo, e diventa sempre più palese a molti autori che le macchine, anziché essere strumenti che si lasciano adoperare, adoperano l'uomo e lo asservono. E tra le macchine una speciale considerazione meritano quelle destinate a produrre

Schriften, hrsg. von der Königlisch Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1913, Bd. V, p. 20), ha perduto buona parte della sua attualità.

[5] Si sostenga il primato della vita contemplativa o quello della vita attiva (e cioè, in sostanza, della partecipazione alla politica), sotto il riguardo che c'interessa le cose non mutano di molto, come provano le parole che Cicerone attribuisce a P. Scipione Africano, il quale sarebbe stato solito dire: «*Numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum quam cum solus esset*» (*De Off.*, III, 1, 1).

[6] Questo è l'assunto di J. Huizinga, *La crisi della civiltà*, trad. it. B. Allason, Torino, 1962, pp. 44-45. – N. Luhmann rileva che le attività di minore valore soppiantano quelle di valore più alto (come la religione), le quali vengono sospinte nell'ambito del tempo libero (delimitato rispetto al lavoro e da esso determinato). Cfr. *Funzione della religione*, a cura di S. Belardinelli, Brescia, 1991, p. 228.

[7] Tale è la considerazione che si evince da W. Rostow, *Gli stadi dello sviluppo economico*, trad. it. G. Trovamala, Torino, 1962, pp. 142-144. Per fortuna, soggiunge Rostow, ci sono ancora delle difficoltà che ci trattengono da un esito siffatto.

[8] I ceti ricchi danno luogo a quello che T. Veblen chiama lo «sciupio vistoso», che nell'architettura produce quella specie di brutto che è il pacchiano, e nell'abbigliamento ogni sorta di abiti eccentrici, che hanno lo scopo di mostrare a tutti l'elevata posizione sociale di chi li indossa (*La teoria della classe agiata*, trad. it. F. Ferrarotti, Torino, 1949, pp.126-136).

immagini, che sostituiscono la diretta esperienza del mondo reale con una sorta di fantasmi, i quali, mentre danno l'illusione di mostrarlo, in effetti lo nascondono. L'odierna invasione di immagini, le quali non fanno emergere le relazioni, che sono quelle che valgono, ma forniscono soltanto brandelli isolati del reale, produce quello che si può chiamare l'analfabetismo post-letterario, da cui l'uomo contemporaneo è umiliato, quantunque non se ne renda conto (ciò che accresce la sua vergogna)[9].

L'affermazione dell'edonismo comporta effetti così sconvolgenti nella sfera privata e in quella pubblica della vita, da indurre a domandarsi se non sia in corso una mutazione storica contraddistinta da un nuovo e più radicale individualismo. La modernità è, invero, caratterizzata sin dai secoli XVII e XVIII dall'individualismo, ma si tratta di un individualismo che riconosce ancora l'esistenza di regole e di limiti. Quello emergente è, al contrario, ispirato dalla rilassatezza nella morale, come nel diritto, non arreca contenuti diversi da quelli tradizionali alla virtù, e nemmeno ne sorride, bensì si dimentica anche il vocabolo, come ha obliato quello opposto di vizio. La sua insegna è la libertà intesa come la potestà da parte di ognuno di fare quel che gli salta in mente, quel che più gli piace, ma il suo effetto è una crisi globale che minaccia di distruggere la persona, il costume, la società, inaugurando l'era del vuoto[10].

Per quanto queste manifestazioni del declino siano gravi esse non rappresentano le peggiori minacce a cui è esposta la civiltà occidentale, le quali sono formate dalla diffusione ognora crescente delle droghe e dell'alcolismo, che mietono le loro vittime soprattutto tra la gioventù europea e nord-americana. Prima della II[a] guerra mondiale l'uso delle droghe in Occidente era completamente sporadico e, di conseguenza, non aveva nessun rilievo sull'andamento della civiltà. Non che l'esistenza delle droghe vi fosse sconosciuta, giacché Erodoto, discorrendo delle abitudini e delle costumanze degli Sciti, aveva fatto allusione ad esse nel IV libro delle *Storie*, e Marco Polo ne aveva narrato con dovizia di particolari gli effetti nel capitolo XXXX de *Il Milione*, senza contare il fatto che i papiri egiziani ne danno notizia dal 1500 a.C., e soprattutto che le scoperte geografiche avevano messo in rapporto gli europei con popolazioni che delle droghe compiono esteso impiego, talora a scopi sacrali, talora con finalità voluttuarie (come da secoli si fa tra i Turchi e nel Medioriente). Quali siano le ragioni effettive che hanno fatto accogliere in Europa e nell'America settentrionale il consumo delle droghe, e del pari, diffondere l'alcolismo in misura e per modalità per l'innanzi inedite, non è stato ancora sufficientemente chiarito[11].

[9] Queste sono le tesi più convincenti propugnate da G. Anders in *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. L. Dallapiccola, Milano, 1963, pp. 12-17.

[10] Cfr. G. Lipovetsky, *L'èra del vuoto. Saggio sull'individualismo contemporaneo*, trad. it. P. Peroni, a cura di A. Ferrari, Milano, 1995, pp. 7-39.

[11] La letteratura esistente su questi due argomenti è sterminata, ma in essa non si risponde in maniera approfondita agli interrogativi fondamentali: 1) perché una volta non ci si drogava, e oggi ci si droga? 2) perché una volta non si beveva, e oggi si beve smisuratamente? Le ragioni che si adducono, come la crisi della famiglia, il lassismo dell'educazione che i genitori impartiscono ai figli, il venir meno dei valori tradizionali, l'esaurimento della religione, il disinteresse dei giovani per il risparmio, l'investimento,

Se alcuni dei fenomeni più sconvolgenti passati in rassegna sono recenti o recentissimi, occorre riconoscere che le idee, le quali ne rappresentano le premesse remote, risalgono abbastanza indietro nel tempo. Tra gli scrittori che le hanno sostenute un posto di rilievo spetta a Max Stirner, che rigetta qualsiasi vincolo posto al libito individuale[12]. Ma non era mancato chi, come Proudhon, aveva scorto acutamente il dissolvimento della morale, lo aveva denunciato in maniera appassionata e con ciò stesso aveva cercato di contrastarlo[13].

2. *La famiglia moderna e la politica demografica*

Ad alcune delle manifestazioni più deprecabili del disfacimento del costume tradizionale non si sarebbe giunti senza la crisi del matrimonio e la disintegrazione della famiglia, che hanno avuto luogo negli ultimi secoli, ma il matrimonio e la famiglia hanno contro di sé tutti gli ingredienti da cui è costituita la modernità. La secolarizzazione, avviata dal Rinascimento e dipoi sempre estesasi, ha tolto, per molti, al matrimonio il carattere del sacramento e ha eliminato la sanzione divina al principio della sua indissolubilità. Di recente, la riforma della liturgia cattolica ha espunto dalla celebrazione delle nozze tutto quel che di solenne e di sacrale aveva in passato, e così ha indebolito l'istituto del matrimonio, perché la solennità e la sacralità s'imprimono durevolmente negli animi, su cui hanno un'efficacia incomparabile. Il matrimonio civile è, infine, una cerimonia tanto fredda e incolore da non poter suscitare neanche la menoma commozione. Alla saldezza del matrimonio contribuisce grandemente il fatto che alla scelta degli sposi partecipino e svolgano un

l'accumulazione della ricchezza monetaria – che per molti adulti sono ancora un sufficiente ideale di vita – e via di seguito enumerando, sono tutte giuste, ma non bastano a spiegare perché si distrugga la propria salute e in alcuni casi si ponga fine miseramente alla propria esistenza. Forse l'interpretazione meno remota dalla realtà è quella che avvicina le droghe e l'alcolismo al suicidio – anch'esso in crescita – e li rappresenta come un suicidio, per così dire, non tutto d'un colpo, ma eseguito un po' alla volta, essendo la vita diventata immeritevole di essere vissuta.

[12] «Lungi da me ogni altra causa che non sia interamente mia! Voi pensate che la mia debba almeno essere una "buona causa". Macché buono, macché cattivo!… La mia causa non è il vero, il buono, il giusto, la libertà e così via, ma soltanto *ciò che è mio*, e non è una causa universale, bensì unica, come unico sono io», M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. L. Primiani Zacchini, in *Gli Anarchici*, a cura di G.M. Bravo, Torino, 1971, vol. I, p. 323.

[13] «Siamo arrivati, di critica in critica, a questa triste conclusione: che il giusto e l'ingiusto, di cui una volta pensavamo di avere discernimento, sono termini di convenzione… Per dire tutto in una parola, lo *scetticismo*, dopo aver devastato religione e politica, si è abbattuto sulla morale» (P.J. Proudhon, *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, a cura di M. Albertini, Torino, 1968, pp. 75-76). Proudhon individua la ragione fondamentale del declino del costume occidentale nello «scetticismo», ma si tratta più propriamente del «fenomenismo», il quale importa il convenzionalismo, così che il vero e il falso, il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, in breve, tutte le antitesi teoriche e pratiche sono arbitrarie. Da quando Proudhon compiva le sue analisi, (con lo sguardo rivolto soprattutto alla Francia, ma le sue conclusioni valgono per l'intera Europa e per l'America) a oggi, le cose sono parecchio peggiorate. Attualmente il convenzionalismo si afferma principalmente nella morale e nel diritto, ma non risparmia nemmeno la scienza della natura e la stessa logica.

ruolo fondamentale le famiglie dei genitori, le quali sono guidate nelle loro valutazioni da criteri oggettivi, che tengono conto di tutti gli aspetti dell'esistenza futura dei figli, mentre i prossimi sposi guardano prevalentemente agli elementi soggettivi, sono – nel migliore dei casi – mossi pressoché soltanto dal sentimento dell'amore, il quale, al pari di tutti i sentimenti, è sottoposto all'accidentalità, è mobile, può tanto permanere e crescere, quanto diminuire e scomparire. Il cosiddetto matrimonio d'interesse è sconveniente, ma anche il matrimonio d'amore ha il difetto dell'unilateralità. Ora, l'emancipazione della gioventù ha ridotto, e nella maggior parte dei casi privato di ogni peso il parere dei genitori intorno alla opportunità o alla non opportunità di addivenire a questo o a quel matrimonio, che così si è trovato privo di un suo valido piedistallo. Niente però conferisce tanto alla solidità del matrimonio quanto la circostanza che ci sia un capo della famiglia, il quale in Occidente è stato sin dall'antichità e allora in forma assai più imperiosa che dipoi, il marito. È stato osservato, e si può convenire con tale osservazione, che di per sé il matriarcato può andare altrettanto bene del patriarcato, ma che in nessun modo si deve ammettere la parità nei diritti e nei doveri del marito e della moglie, che, tra l'altro, pone i figli nel peggiore imbarazzo giacché «non si può servire a due padroni».

L'uguaglianza di fatto, prima ancora che di diritto, dei coniugi, che ha inferto un duro colpo al matrimonio, è dovuta all'indipendenza economica guadagnata dalla donna, qualunque sia la sua condizione d'origine, mercé lo svolgimento di un lavoro retribuito al di fuori delle pareti domestiche. Allorché la ricchezza era soprattutto fondiaria, una cosa del genere non si sarebbe potuta nemmeno immaginare, ma da tempo la ricchezza moderna è prevalentemente monetaria, ammette prestazioni esterne alla famiglia da parte di tutti i suoi membri, le quali sono compensate in denaro. Non soltanto la ricchezza fondiaria aveva la funzione negativa testé indicata, ma ne esercitava anche una positiva, in quanto rinsaldava i legami tra i membri della famiglia, tanto più che il possesso delle terre si trasmetteva di generazione in generazione, essendo rade le vendite, quando non erano addirittura impedite dall'istituto del maggiorascato. Di tutto ciò non è rimasta nemmeno un'ombra e ne è derivato un allentamento dei vincoli familiari, di cui è difficile sopravvalutare l'importanza[14].

Non appena lo Stato moderno si libera dal rapporto di sudditanza verso la Chiesa, ponendo fine alla posizione di braccio secolare, viene ristabilito il divorzio, che c'era stato nell'antichità ed era durato sinché la cristianità non aveva sostituito l'ellenismo. Non è però detto che il divorzio sia contrario agli interessi del matrimonio e della famiglia, tutto dipendendo dalla maniera in cui è concepito e dai casi in cui è accordato oppure negato dalle leggi. Ciò è tanto vero che in Grecia il divorzio è ammesso da Platone, ossia dal pensatore a cui sta sommamente a cuore la morale, nel caso della sterilità dei coniugi e in quello della incompatibilità del carattere, e in Germania da Hegel – ossia dal filosofo che per molti riguardi corrisponde a Platone, e soprattutto per quello dell'importanza accordata all'eticità –, quando si sia

[14] L'economia monetaria – dice G. Simmel – impone la distanziazione reciproca dei singoli membri della famiglia e l'allentamento dei loro legami (*Filosofia del denaro*, trad. it. A. Cavalli, R. Liebhart, L. Perucchi, Torino, 1984, p. 676).

giunti all'estraneamento completo dei coniugi, che ha di per se stesso distrutto la sostanza etica dell'istituto del matrimonio[15]. Già nella seconda metà dell'Ottocento incomincia a diventare chiaro ciò che nel secolo successivo risulterà di comune dominio, vale a dire che il divorzio ha mutato indole e che il matrimonio è travagliato da una crisi per cui ha perduto il significato che aveva avuto sin dall'inizio dell'Europa. Ci sono due tipi di divorzio: quello che si pronuncia dai tribunali per crimini da cui la conservazione dell'unità familiare è resa impossibile, e quello che manifesta semplicemente il desiderio di rompere un'unione che è venuta a noia. Dal primo tipo si è passati al secondo, soprattutto nei paesi che si vantano di essere i più civili[16].

L'edonismo fa risultare la paternità e la maternità gravi sacrifici, così che si mira ad evitarli o a limitarli con i ritrovati di sempre e con quelli messi a disposizione dalla scienza degli ultimi tempi[17]. La limitazione delle nascite, praticata in larga scala in Europa e nell'America settentrionale, dove è incoraggiata o per lo meno tollerata da parecchi governi, ha fatto sorgere la questione della crisi demografica. Stabilire quale sia il numero più conveniente della popolazione è impresa impossibile se in precedenza non s'indica il genere di vita che si ha in animo di condurre, per il motivo che ci si rappresenta come quello ideale, non soltanto come preferibile a tutti i rimanenti, ma come l'unico accettabile. Ora, se il genere di vita che si ha in mente deve comportare per le persone la possibilità d'isolarsi allo scopo di attendere alla ricerca della verità nella filosofia, nella scienza della natura, alle creazioni dell'arte, non nella solitudine degli eremiti, che vogliono vivere nel deserto, nutrirsi di cavallette, dormire all'aria aperta, ma appartenendo bensì al consorzio civile, senza

[15] Cfr. Platone, *Leg.* 784b, 929e –930e; Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, § 176, pp. 329-330. Per entrambi i filosofi il matrimonio non deve essere sciolto arbitrariamente, ma per decisione dell'autorità politica e religiosa.

[16] È quanto nota G. Sorel, il quale avanza l'ipotesi, destinata in prosieguo di tempo ad essere verificata dal fatto, che le idee relative al matrimonio siano accompagnate dalla seconda forma di divorzio, il quale da evento occasionale diventa di *routine*. Cfr. *Le illusioni del progresso*, in *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, 1996, p. 667.

[17] Gli ostacoli che la modernità comporta per la famiglia sono posti in risalto da J. Schumpeter in *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. E. Zuffi, Milano, 1970, pp. 151-153. Schumpeter chiama in causa il capitalismo, ma si tratta del cosiddetto «capitalismo avanzato» – non di quello tradizionale – e, per di più, di un capitalismo insidiato dall'edonismo. – Per la formazione della famiglia Proudhon domanda addirittura l'esistenza della «fede coniugale», senza della quale il matrimonio risulta, come accade da tempo, un'associazione pesante, piena di noia e di disgusto, destinata ad essere rimpiazzata dal libero amore. È singolare che Proudhon, il quale scorge con grande acume i guasti del tempo, nutra illusioni incredibili sullo splendore e sulla magnificenza dell'avvenire e, più ancora, che si rallegri del tracollo della religione, che, se si fosse mantenuta vigorosa, avrebbe evitato il declino. – Quasi tutte le ragioni della crisi del matrimonio e della famiglia sono compendiate da Nietzsche in un passo il quale ha anche il pregio di mostrare come l'immoralismo nietzscheano sia in sostanza – salvo limitate deviazioni – una nuova e più austera morale, alla quale conviene, più di ogni altra, la denominazione di «morale dell'eccezione». Cfr. *Crepuscolo degli idoli*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VI, tomo III, trad. F. Masini e R. Calasso, pp. 139-141. – Era riserbato agli inizi del XXI secolo la creazione di legami para-familiari, quali sono le cosiddette famiglie di fatto, che ottengono o si apprestano ad ottenere riconoscimento giuridico, ma da questo e da molti altri fenomeni del costume recente lo stesso buon gusto impone di allontanare lo sguardo.

per questo essere costretti a urtarsi con la folla assiepata, è evidente che l'Occidente ha da parecchio tempo superato la densità accettabile della popolazione. Il fatto è che problemi del genere si possono discutere soltanto avendo dei termini di confronto, e di ciò fornisce prova la circostanza che si discorre sia di crisi demografica, sia di esplosione demografica, e si fa l'una cosa e l'altra a ragion veduta e del tutto giustamente. L'originaria popolazione europea e nordamericana è senza alcun dubbio eccessiva, se è considerata a sé stante, e non da oggi, bensì da alcuni secoli. Ma gli abitanti dell'Asia e soprattutto quelli dell'Africa crescono a dismisura e, se non intervengono fattori esterni, sembrano in procinto di aumentare ancora di più nei prossimi decenni. Poiché l'Europa e l'America settentrionale sono le mete dell'immigrazione proveniente dall'est e dal sud, la quale viene giustificata nei paesi d'accoglienza con il bisogno di avere più copiosi lavoratori e con gli obblighi morali dell'umanitarismo, è comprensibile che si ragioni anche della crisi, e non soltanto dell'esplosione demografica. Ma le traversie che sono cadute sul matrimonio e sulla famiglia sono solamente uno dei fattori, e forse anche dei meno rilevanti, del problema della migrazione dei popoli.

3. *L'avvento del femminismo*

Una delle manifestazioni salienti della trasformazione del costume occidentale è formato dall'avvento del femminismo, il quale è da distinguere tanto dalla concezione tradizionale della donna – ciò che è agevole fare –, quanto dall'emancipazione della donna – cosa di non altrettanto facile esecuzione, come provano le confusioni che in proposito si osservano. Nell'antichità cristiana si hanno mirabili esempi di martiri e nel Medioevo luminose figure di sante, ma in nessun caso sinché il cristianesimo rimane la guida spirituale dell'Europa, si pensa minimamente a mettere in discussione e a contestare il primato dell'uomo. Una volta di più, le cose cangiano a partire dall'età dell'Umanesimo e del Rinascimento – confermando con un ulteriore elemento che la nascita della civiltà moderna ha luogo quando e perché si ha l'iniziale declino del cristianesimo –, e da allora in poi l'emancipazione femminile non conosce soste significative, giacché un po' per volta le donne acquistano il diritto di accedere a tutte le professioni, a cui affluiscono infatti sempre più numerose, e dove gli Stati si reggono a democrazia, conquistano alla fine il diritto di voto e quello di essere elette alle più alte cariche, in piena parità con gli uomini.

Il carattere proprio dell'emancipazione femminile consiste in ciò, che la donna giurista si comporta come il diritto in sé e per sé esige, che la poetessa compone versi come l'essenza della poesia prevede; che la donna che è pervenuta al vertice del potere politico adotta i provvedimenti che lo Stato in quel determinato momento e in quella particolare situazione richiede, e via di seguito esemplificando. Il diritto, la poesia, la politica, non si distinguono in maschili e femminili, e se di volta in volta tocca agli uomini o alle donne dedicarvisi dipende da circostanze accidentali; comunque non è in questione l'intima natura delle attività di cui si tratta. Con questo non s'intende negare che le donne portino in quel che pensano o in quel che fanno le doti, che di solito si attribuiscono loro, come la facilità dell'intuizione, la ricchezza

del sentimento, il tocco della grazia, se veramente sono qualità che esse posseggono in misura superiore a quella di cui ne sono forniti gli uomini: questa è una questione di psicologia, che non intendiamo nonché risolvere, nemmeno proporre. Quando si è in presenza di qualche opera di valore – la massima espressione del genio femminile che finora si è avuta, è senza dubbio la poesia di Saffo –, tocca alla critica individuarne il tratto e stabilirne la portata. In breve, l'emancipazione femminile, o come anche si dice, la liberazione della donna, risiede nell'estensione a tutte le donne di qualunque condizione e di qualunque stato, la possibilità di dedicarsi alle attività, in cui in passato soltanto gli uomini davano prova di sé.

Assai diverso è il femminismo, il quale è fenomeno più recente, giacché sorge soltanto nella seconda metà dell'Ottocento e unicamente dopo la seconda guerra mondiale acquista vigore e ottiene ampi consensi, giacché, per esso, la conquista di ampi poteri da parte delle donne ha lo scopo di mutare il volto della civiltà, e anzitutto l'assetto della morale finora in vigore[18].

Già gli inizi dell'emancipazione della donna e del femminismo danno luogo anche a repulse, ora pacate e serene, ora vibrate e risentite, da parte di pensatori i quali ribadiscono che il ruolo e la funzione della donna sono quelli a lei assegnati dalla tradizione. I primi biografi di Kant informano che il filosofo non è pregiudizialmente ostile alle donne, che è pronto a riconoscere che ci sono donne colte, ma che le virtù da domandare al gentil sesso sono la sorveglianza dell'andamento dell'economia domestica, la naturalezza del comportamento, la serenità del tratto, e soprattutto l'attenta direzione della cucina. Compito particolare della donna è di procurar gioia e ristoro al marito, quando torna a casa dopo una giornata di faticoso lavoro; in una parola, la donna è fatta per essere sposa. Chi ha una figlia, aggiunge il filosofo, conviene che le faccia impartire una lezione di cucina da un buon cuoco, anziché una lezione di musica da un eccellente conoscitore dell'arte del suono: è infatti preferibile accogliere il marito con un piatto saporito senza musica, piuttosto che con uno disgustoso accompagnato dalla musica; si può star certi che comportandosi nella prima maniera, acquisterà l'affetto e la stima del consorte. Sembra che con queste spiegazioni, espresse in forma piacevole e faceta, Kant si sia procurato il consenso delle sue interlocutrici[19]. Schiller insiste sulla differenza dei sessi, affermando che propria dell'uomo è la conoscenza scientifica, e della donna è peculiare la ricchezza del sentimento, per mezzo del quale può accedere al contenuto della verità, se non alla sua dimostrazione. L'uomo è il signore dell'astrazione; la donna possiede il regno dell'immaginazione, in cui è giudice. Il buon gusto attenua le differenze che la natura ha collocato tra i due sessi e consente a quello femminile di avvertire senza aver pensato e di fruire dei beni senza aver lavorato[20]. Come si vede,

[18] Non franca la spesa di soffermarsi sulla letteratura che propugna il femminismo. Ci limitiamo perciò a indicare: V. Held, *Etica femminista. Trasformazioni della coscienza post-patriarcale*, trad. it. L. Cornalba, Milano, 1997; T. De Laurentis, *Sui generis*, trad. it. L. Losi, Milano, 1996; A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milano, 1995.

[19] Cfr. L.E. Borowski-R.B. Jachmann-A.Ch. Wasianski, *La vita di Immanuel Kant*, pref. E. Garin, trad. it. E. Pocar, Bari, 1969, p. 69 e p. 195.

[20] *Sui limiti necessari nell'uso delle forme estetiche*, in *Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, trad. it. R. Heller Heinzelmann e G. Calò, Firenze, 1927, pp. 207-208.

Schiller accoglie considerazioni, destinate ad essere ripetute innumerevoli volte, ma – a differenza di molti altri scrittori – è immune da qualsiasi traccia di misoginismo. E, del resto, come potrebbe averne il poeta e il pensatore che tanto posto fa alla grazia e che reputa che la donna ne abbia il dono? Come critico severo dell'illuminismo, Herder non può non lamentare che i rapporti tra i due sessi, essendo diventati più facili e stretti, abbiano avvilito l'onore, il decoro, la modestia, che non vogliono saperne della galanteria, inaridendo nella donna l'amore coniugale e materno, che è un grave danno, e, anzi, un male inguaribile[21].

La denuncia acre del femminismo, e anzi della donna medesima, incomincia con Schopenhauer, in cui si spiega però, in definitiva, con il giudizio negativo che pronuncia, in linea di principio, sulla generazione e sulla vita[22]. Le tirate antifemministe di Schopenhauer, che hanno dell'incredibile, posseggono soprattutto l'interesse di contribuire a mostrare la dipendenza di Nietzsche dal filosofo del pessimismo – dipendenza che dura tutta la vita e riguarda gli argomenti più diversi, e non è già limitata alla gioventù e ad alcuni temi particolari, come spesso si sostiene. Nietzsche però compie di passaggio delle osservazioni psicologiche, mentre Schopenhauer procede in maniera del tutto autoritaria; inoltre Nietzsche è molto più pratico, ossia domanda misure concrete contro il femminismo, laddove Schopenhauer si limita ad auspicarle di lontano (ma si deve tener conto che nel tempo che divide i due pensatori, l'emancipazione femminile aveva percorso parecchia strada). L'acceso antifemminismo di Nietzsche non perde occasione per manifestarsi, ed eccolo così osservare che la donna non conosce l'amicizia, ma soltanto l'amore, e quando ne è presa, è cieca e iniqua nei confronti di tutto quel che non ama, la donna è molto più sensuale dell'uomo, per il quale esistono cose molto più importanti del sesso, anche se l'educazione femminile al pudore rende tutto ciò un mistero; la donna è selvaggia e barbara nel fondo dell'anima, vive nello Stato come il gatto in casa, sempre pronto a saltar fuori dalla porta o dalla finestra per tornare al suo elemento naturale; la donna è tutta superficie, apparenza, l'uomo è capace di profondità e di sostanza; la donna non coltiverebbe l'arte di abbellirsi, se non sapesse per istinto che il suo ruolo è secondario; nell'ambizione femminile c'è sempre il segreto disprezzo per la donna; cercando di rendersi uguale all'uomo, la donna perde il suo potere; la pretesa emancipazione della donna è in effetti una sua «virilizzazione», accompagnata dalla «svirilizzazione» dell'uomo. Occorre comportarsi con la donna come fanno gli orientali, concepirla come una proprietà, che si può chiudere a chiave, destinarla alla servitù, perché è in questa che si perfeziona. L'uguaglianza dei diritti dell'uomo e della donna prepara l'universale abbrutimento dell'Europa; il compito dell'uomo è quello del guerriero, l'ufficio della donna è quello della generazione e del riposo del guer-

[21] *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* , cit., p. 113.

[22] Una citazione prediletta di Schopenhauer è quella dei versi di Calderón de la Barca:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden, 1948, Bd. 2, p. 419.

riero[23]. Di tutte queste considerazioni è da ritener fondamentale quella che scorge nel femminismo – il quale è una deviazione della liberazione della donna – una mascolinizzazione della donna, che va di pari passo con un infemminimento dell'uomo, due processi che si riuniscono in uno (com'è diventato in ultimo evidente anche dai vestiti e dalle maniere di acconciarsi), e minaccia, almeno nei tratti psicologici e nei comportamenti esteriori, di far passare l'androgino dal regno della mitologia, in cui l'antichità l'aveva riposto, a quello della realtà, in cui la modernità sta ogni giorno di più trasportandolo.

Il femminismo, se non è certamente la causa unica, è uno degli elementi che hanno prodotto il pan-sensualismo contemporaneo, con la sua separazione della sessualità dalla generazione, con la sua precoce iniziazione dei giovani e delle ragazze alle esperienze del sesso, con la diffusione, e quel che è peggio, comune accettazione da parte del pubblico, di tutto ciò che c'è di più turpe e di più vergognoso nelle relazioni dei sessi tra loro e di un sesso con se stesso[24]. Le manifestazioni aberranti dell'odierno pan-sensualismo sono fenomeni di decadenza e, per siffatto riguardo, vanno messe insieme alla diffusione delle droghe, all'alcolismo, all'obesità, al rifiuto dei figli, all'aumento dei suicidi[25].

4. *La diffusione del giornalismo e il dominio dell'opinione pubblica*

Un'altra cospicua espressione del cangiamento del costume dell'Occidente è dovuta alla nascita e alla diffusione della stampa periodica e, in particolare, del giornalismo, il quale incomincia ad avere consistenza e peso nel Settecento, dopo di che aumenta sino a diventare un ingrediente della vita quotidiana di miriadi di individui, di cui soddisfa il piacere dell'informazione. Giova subito osservare che la propagazione del giornalismo non dipende dai reggimenti politici, da cui, di volta in volta, gli Stati sono contraddistinti, poiché ha luogo in tutti. La verità è che gli Stati moderni non possono fare a meno del consenso dell'opinione pubblica, la quale, sebbene non sia del tutto ignota nemmeno all'antichità, è connaturata all'età moderna, che vi ha un suo essenziale elemento. La scomparsa dell'antica nobiltà, l'ascesa della borghesia del denaro e, dietro di essa, del basso popolo, la sostituzione della

[23] Le prese di posizione contro la donna si trovano in Nietzsche disseminate un po' dovunque. Le più importanti sono in *Così parlò Zarathustra*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VI, tomo I, versione di M. Montinari; in *Frammenti postumi 1887-1889*, vol. VII, tomo II; *Frammenti postumi 1888-1889*, vol. VIII, tomo III (entrambi versione di S. Giametta).

[24] Gli Stoici antichi, e tra di essi soprattutto Zenone e Crisippo, fanno posto agli amori meretrici, all'incesto, alla pederastia, all'oscenità, come anche all'antropofagia (Cfr. *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. I. ab Arnim, Stuttgart, 1968, I, 250; 254; 256; III, 748; 755). Hegel ha buon gioco nel ribattere che tali cose sono condannate non soltanto dall'istinto ma anche dal tribunale della ragione (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 19, p. 291).

[25] Con l'avvento della civilizzazione, osserva Spengler, vengono i tempi in cui fame e sesso risultano i veri moventi dell'esistenza, il *panem et circenses* forma il senso della vita, in cui la sterilità dilaga e «l'uomo ultimo della metropoli non vuol più vivere… in *questo essere collettivo* la paura per la morte si spegne» (*Il tramonto dell'Occidente*, trad. it. cit., p. 799 e p. 1349).

religione ad opera delle ideologie, conferiscono una grande importanza all'opinione pubblica, la quale non esiste di per se stessa, *in natura*, ma deve essere prodotta, fabbricata, e il compito di attendere alla sua fabbricazione è adempiuto dal giornalismo[26]. I governi hanno bisogno di avere l'opinione pubblica schierata dalla propria parte, l'industria richiede che i suoi prodotti siano smerciati: a tutto ciò collaborano i giornali, i quali fanno pubblicità agli uomini politici, agli industriali e ai commercianti, così che giornalismo e *réclame* intesa in senso vasto, in fin dei conti, coincidono.

Come dice la parola, il giornale considera le cose del giorno, a cui procura la massima estensione di notorietà che gli è possibile raggiungere, senza fermarsi alla presenza dei confini degli Stati, né di fronte alle barriere geografiche, né dinnanzi agli obblighi della discrezione. E poiché un giorno è un breve spazio di tempo, il giornale è obbligato a correr dietro alle novità, quale che sia il loro rilievo oggettivo e quale che sia la loro indole, privata o pubblica. Ma siccome la determinata ideologia, a cui s'ispirano i governi degli Stati è la medesima per decenni, se non per secoli, il giornale è costretto a ripetere sempre le stesse parole d'ordine, le quali, sebbene si riferiscano sovente a povere misere idee, sono gonfiate, come se significassero entità magnifiche, per procacciare credito alle opinioni che si vogliono inculcare, che hanno bisogno di suonare grandiose. La modernità è già di per stessa contraddistinta dalla fretta, ma il giornale, che deve lasciar posto l'indomani ad un nuovo suo numero, fa di tutto per rendere frenetica e vertiginosa la corsa delle notizie, che debbono essere ognora nuove. In massima parte, i giornali s'indirizzano ad ogni sorta di lettori, compresi gli incolti, e ne adottano il linguaggio, e, di conseguenza, la loro lingua è approssimativa, i loro neologismi sono orribili, la loro dipendenza dagli idiomi stranieri è servile. Con tutto ciò ci sono dei giornali che pretendono di procurare ascolto alla cultura, di cui si presentano come veicoli, ma, poiché il mondo moderno – per il suo dominante convenzionalismo – è guidato dalle opinioni, in funzione delle quali il giornale è sorto, è evidente che anche i giornali di codesto tipo sono destinati a rimanere nell'ambito dell'opinabile. Essi, oltre ad invadere la scuola, e a contribuire, per la loro parte, al declino degli istituti d'istruzione, forniscono il modello a un genere di letteratura che vuole soprattutto trovare compratori, e che quindi viene giustamente riposta sotto la denominazione di «industria culturale».

I tratti così compendiati del giornalismo spiegano i tanti giudizi negativi che a suo riguardo sono pronunciati. Goethe addita nel fatto che non si lascia a niente il tempo di maturare, che si dissipa il giorno nel giorno medesimo, il più grande male del secolo, lamenta che si sia giunti ad avere gazzette per ogni parte del giorno, che tutto venga portato nel foro pubblico, così che si gioisce e si soffre unicamente per il passatempo degli altri, tutto saltando di casa in casa, di città in città, di Stato in Stato, di continente in continente, in maniera veramente «velociferica»[27]. I giornali sono uno strumento del potere, i giornalisti sono potenti, tanto che Carlyle sarcasti-

[26] Sulla stampa e la produzione dell'opinione pubblica cfr. L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, München-Bonn, 1960[4], p. 767.

[27] *Massime e riflessioni*, in *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, vol. V, pp. 1015-1016. – È da notare che Goethe manifesta un deciso pessimismo nei confronti del futuro del secolo XIX proprio nel momento in cui è, soprattutto in Germania, nel suo massimo splendore culturale.

camente li definisce i veri re e sacerdoti, e consiglia agli storici di non stare a scrivere sulle dinastie dei Borboni, dei Tudor, degli Asburgo, ma sulle dinastie giornalistiche, dove incontrano, se non altro, nomi nuovi, e sugli editori che meglio sanno conquistare l'orecchio del pubblico[28]. L'irrisione di Carlyle, per essere compresa, richiede che si tenga presente la circostanza che l'Inghilterra ha il primato nella stampa, come nella «rivoluzione industriale», e che egli, avendo seguito il trapasso del suo paese dalla dominazione dell'agricoltura a quella dell'industria manifatturiera, è in grado di cogliere l'andamento che porta a definire il giornalismo il «quinto potere». Se i giornali, quand'è questione d'ideologia, ripetono sempre le medesime parole, lo fanno a ragion veduta, e lungi dallo sbagliarsi, tengono l'unico atteggiamento confacente per far penetrare idee e credenze nell'animo del pubblico: non diceva forse Napoleone – osserva Le Bon – che esiste una sola figura retorica seria, la ripetizione[29]? La potenza del giornalismo è dovuta alla circostanza che la gente legge di solito sempre un unico giornale, il «suo», da cui apprende la «verità», ossia ciò che si sente dire in continuazione, senza che nessuno intervenga a esprimere opinioni contrastanti, giacché la ripetizione è onnipotente soltanto a condizione di non trovare affermazioni contrarie[30]. S'incarica di descrivere la situazione odierna Habermas, mettendo allo scoperto come il giornalismo di massa, al pari di tutta la cosiddetta «cultura di consumo», sia guidato dalle regole strategiche della vendita, formi una merce tra le altre. Naturalmente la commercializzazione è tanto più agevole e ha tanto più facilmente successo, quanto più i prodotti sono semplici e facili da recepire. Non a caso «giornalistico» equivale a «superficiale». Nonostante la denominazione che reca, l'opinione pubblica, sottoponendo i suoi strumenti ai principi del commercio, obbedisce all'attuale tendenza ad accordare la prevalenza al privato, ai singoli e ai gruppi ristretti che hanno nelle loro mani le leve del potere, dirigono la distribuzione e la scelta dei vari articoli, i quali vengono imposti da una potente pubblicità ad uomini ridotti ad automi[31].

Se questi sono gli esiti ultimi, gli inizi del processo di degenerazione sono descritti da Fichte, il quale ne assegna il cominciamento nel dominio assunto dall'opinione. L'intera epoca presente – sostiene Fichte – è come un accampamento di una

[28] *Sartor Resartus*, trad. it. E. e G. Chiarenti, Bari, 1910^2, pp. 50-51.

[29] Cfr. *Psicologia delle folle*, introd. P. Melograni, trad. it. G. Villa, Milano, 1980, p. 159. – Guai a mutar parole nella pubblicità; sarebbe farle perdere tutta la sua forza straordinaria.

[30] Cfr. Ch. Péguy, *Il denaro*, a cura di G. Rodano, 1990, p. 53 ss. Secondo Péguy, che scrive nel 1913, il mondo è cangiato più nell'ultimo trentennio di quanto non fosse mutato da Gesù Cristo in poi. Il popolo non esiste più, tutti sono diventati borghesi, perché tutti leggono il giornale. – L'assicurazione che l'opinione pubblica esprima la forza delle convinzioni del popolo, è confutata da Tönnies: «Quale che sia l'opinione pubblica, essa si presenta alle opinioni individuali come una potenza estranea ed esterna: giudizi e opinioni vengono impacchettati dal bottegaio e offerti in godimento nella loro realtà oggettiva. Tutto ciò viene precisamente preparato e offerto nel modo più perfetto alla nostra generazione, come tutti gli altri mezzi di godimento del mondo, dai giornali, che costituiscono la più rapida forma di fabbricazione, moltiplicazione e diffusione di fatti e di pensieri – nello stesso modo in cui una cucina d'albergo prepara in forme e quantità a piacere i cibi e le bevande» (*Op. cit.*, pp. 280-281).

[31] Cfr. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it. A. Illuminati, F. Masini e W. Perretta, Roma-Bari, 1995, pp. 193-228.

scienza soltanto pretesa, che si pasce di opinioni, e poiché le opinioni per la loro natura tendono a svanire rapidamente, per fissarle si ricorre alla stampa. I dotti, che pubblicano, si distinguono dalla massa, che non pubblica; sorgono così i «giornali di cultura», e per non doversi sentire inferiori agli scrittori, anche gli autori dei giornali interloquiscono, con la conseguenza che si trova da dire e da replicare su tutto. Di ciò sono composte le celebrate libertà di pensiero e di giudizio. E la verità? Esiste forse «la» verità o, invece, non ha ognuno la «sua» verità? Poiché chiunque ha il diritto di rivendicare la libertà di parola, e l'inventiva è scarsa, abbondano le ripetizioni, e in definitiva, si scrive quello che si è già scritto innumerevoli volte, accontentandosi d'introdurre qualche variante marginale[32].

Il rifiuto della modernità è così essenziale a Nietzsche, che ci si può aspettare di vedere i suoi strali diretti contro i giornali, i loro compilatori, i loro stampatori, nonché i loro lettori, tutti personaggi degni di dispregio, già a cagione della loro quantità strabiliante. E infatti Nietzsche fissa nel suo programma per la conquista dell'umanità la creazione di nuovi signori della terra, un'aristocrazia dello spirito e del corpo, una specie di esseri superiori che sostituiscano il prete, l'insegnante, il medico, e decretino un profondo disprezzo per quanti hanno che vedere con la stampa[33].

5. *La decadenza degli istituti d'istruzione*

Per lungo tempo all'illuminismo è stata attribuita la qualifica di antistoricistico, in seguito si è scorto che il suo preteso antistoricismo era in effetti antitradizionalismo; ora, è evidente che gli illuministi non avrebbero potuto assumere che un orien-

[32] *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, cit., pp. 78-96. Fichte è così poco un pensatore del tramonto della civiltà, che si attende l'avvento di un'epoca di «completa giustificazione e santificazione». Stando alle sue assicurazioni, Fichte procederebbe, nello stabilimento delle cinque epoche che distingue nella storia dell'umanità, interamente per deduzione, senza appoggiarsi in nulla all'esperienza, ma in verità di deduzione non c'è traccia e la trattazione è condotta in maniera descrittiva. Anche ad ammettere che lo sviluppo dell'umanità sia ascendente, non è possibile decidere perché le epoche debbano essere cinque, anziché di diverso numero. Né è consentito sostenere che ci debbano essere, tra l'epoca iniziale, della «completa innocenza», l'epoca della «completa colpevolezza» – che è quella presente – e l'epoca terminale, due epoche intermedie, perché, anche a concedere che lo sviluppo non può non essere graduale, non si scorge per quale ragione gli stati intermedi debbano essere due, invece che di numero differente. Quelle che vengono chiamate «epoche» non sono affatto entità meramente temporali. Esse non possono farsi corrispondere a determinati periodi storici, giacché la seconda epoca (in cui si fa valere l'autorità) soltanto arbitrariamente potrebbe immedesimarsi con il Medioevo – in cui il cristianesimo riceve ampio consenso spontaneo –, e non si vede con che mai identificare la prima epoca: con l'antichità greco-romana certamente no; con il paradiso terrestre, forse? Ma questo è un'entità mitologica. Quelle che vengono denominate «epoche» sono, in effetti, intuizioni del mondo, e il loro rigoglio può durare per secoli e per millenni. All'inizio del XXI secolo si vive in quella che Fichte dice la «terza epoca», come vi si viveva nel XVIII secolo, ed essa minaccia di prolungarsi indefinitamente, diventando ognora peggiore. È l'«epoca» dell'illuminismo, su cui si è incentrata la dura e polemica trattazione di Fichte (non è forse caratterizzata dall'empirismo sensistico, e il suo filosofo più rappresentativo non è forse Locke, ossia il filosofo peggiore che ci sia?).

[33] Cfr. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VII, tomo II, versione di M. Montinari, *passim*.

tamento ostile alla tradizione, come hanno fatto nel Settecento e nei secoli successivi. La civiltà promossa dall'illuminismo ha immediatamente dietro di sé la cristianità, più remoto è l'ellenismo, ma essa ha ragioni decisive di sentirsi e di proclamarsi nemica dell'una e dell'altro. Il rifiuto della tradizione ha però conseguenze deleterie per la cultura, poiché tutte le grandi produzioni dell'arte e del pensiero sono rese possibili dai legami che vengono mantenuti con quanto è stato ad un'epoca trasmesso dalle epoche precedenti, ed effetti rovinosi per la formazione che s'impartisce negli istituti d'istruzione, poiché lo stato dell'istruzione è determinato, in definitiva, dallo stato della cultura, ed è alto se quello è alto, ed è basso, se quello è basso. La modernità ha prima indebolito e poi rescisso pressoché interamente i rapporti con la civiltà greco-romana e con la cristianità, anzitutto linguisticamente, togliendo il rango privilegiato e il posto d'onore che per l'innanzi avevano lo studio del greco e quello del latino, che ha collocato in un posto subordinato, se non infimo, e in molti casi ha addirittura abolito. Insieme alle lingue, giacché sono da esse inseparabili, sono sempre più minacciati di soppressione lo studio della filosofia, quale dai Greci era concepita, ossia essenzialmente come metafisica, che per la sua insuperabile perfezione va congiunta con l'attributo di «classica», quello della grande poesia, la quale è scopo a se stessa, e non ammette di essere subordinata a fini di nessuna sorta, e più in generale, quello della grande arte, la quale condivide con la poesia l'idiosincrasia verso finalità allotrie, nonché quello della teologia cristiana, quasi che in questa non si trovassero concetti di fondamentale importanza.

L'industrialismo attribuisce alla scuola la funzione di fornire gli addetti alla costruzione delle macchine, alla loro messa in vendita, al procacciamento dei clienti che debbono acquistarle. Si attribuisce spesso al macchinismo il merito di avere alleviato le fatiche dei lavoranti, che in passato erano gravose, ma questo alleggerimento della sofferenza fisica è stato accompagnato da un aggravamento dei patimenti mentali, i quali, per l'innanzi propri di un numero limitato d'individui, si sono via via generalizzati e sono diventati malattie comuni. E la scuola è l'istituzione che riceve l'onere di preparare il personale destinato a prendersi cura dei nuovi morbi, nonché, com'è ovvio, degli antichi. Lo Stato, che estende sempre più le sue funzioni, immischiandosi in ogni aspetto della vita dei cittadini, richiede di avere al suo servizio una pletora di impiegati che provvedano alla bisogna, e tutta questa caterva di individui deve venir fuori dagli istituti d'istruzione, che li rendano adatti ad eseguire i loro compiti (oltre lo Stato, ci sono le organizzazioni interne e quelle internazionali, che hanno esigenze in gran parte analoghe a quelle statali). L'urbanesimo, portando gran parte della popolazione dalla campagna alla città, favorisce il reclutamento di un materiale umano che è incondito, e si usa definire ignorante (ma, in effetti, si tratta, almeno all'inizio, per lo più di persone di profonda religiosità, fornite di precise nozioni di ciò che è bene e di ciò che è male, di costumi austeri, cementati da consuetudini secolari). Nelle città, in cui giungono, sono individui spaesati, ignari gli uni degli altri, inadatti all'inizio ai lavori che si vogliono loro affidare, e tocca alla scuola accomunarli, fornirli di nuove abitudini, assuefarli alle mansioni che dovranno in seguito svolgere.

L'istruzione, da teorica che era, diventa pratica, o meglio, utilitaria; la cultura generale, la formazione dell'uomo integrale, che costituiva il suo ufficio e la sua fi-

nalità, sono dimenticate. Al loro posto subentra la specializzazione, la quale cresce ognora, generando l'uomo frazionato. Il plebeismo è insofferente della disciplina e dello studio, e la scuola si adatta alle imperiose richieste dettate dalla morale edonistica, perdendo ognora di livello e dando vita a un nuovo e peggiore analfabetismo, che è quello di cui si è preda dopo averla frequentata. Il dilagante umanitarismo priva la scuola dei mezzi severi, ma insostituibili, con cui provvedere a punire gli oziosi, i fannulloni, gli indisciplinati, i ribelli. Il rifiuto del lavoro da parte degli adulti si accompagna al rifiuto dell'impegno nello studio da parte dei ragazzi, e nondimeno le scuole seguitano a fornire diplomi, lauree, e titoli di ogni genere a moltitudini di giovani, che portano nella società la loro ineducazione, inettitudine, inerzia. Poiché i discenti provengono da ambienti, almeno inizialmente, molto diversi, e ciò nonostante sono tutti abituati dall'edonismo a guardare unicamente a quel che è proprio e ad ignorare del tutto l'altrui (i piaceri e i dolori, come sono l'assolutamente *qui* e *adesso*, così sono esclusivamente *i miei*), la scuola, per riuscire a tenerli insieme, è portata a sostituire all'educazione la socializzazione, la quale prende anche considerevole spazio al contenuto del sapere. Venute meno da parecchio tempo le classi, sono rimasti i ceti, con le loro differenze culminanti in quella tra la ricchezza e la povertà e tuttavia ricchi e poveri, sotto il dominante plebeismo, debbono convivere nei medesimi istituti d'istruzione, e per ottenere che riescano a stare insieme, codesti istituti sono costretti ad accogliere parecchio materiale estraneo, soprattutto d'indole ideologica, facendosi veicoli dell'ugualitarismo. L'immigrazione, aggiuntasi di recente, dilata ancora il compito di socializzazione della scuola, che assume forme rudimentali, giacché l'opera da eseguire va incominciata dall'inizio. Di contro, tanto maggiore è il compito da assolvere, tanto minore è il tempo che si ha a disposizione, poiché dovunque domina la fretta, e con essa l'approssimazione e l'improvvisazione. Se si debbono in futuro maneggiare congegni – la cui estensione e il cui numero sono ognora maggiori – l'essenziale è apprendere «come si fa»; le leggi fisiche e fisico-chimiche, in obbedienza alle quali i congegni funzionano, vengono tranquillamente ignorate.

Tutti gli Stati decretano per legge l'obbligatorietà dell'istruzione elementare per entrambi i sessi, giacché tutti, uomini e donne, debbono prendere parte alla produzione e al consumo, che richiedono almeno alcune elementari cognizioni, e la scuola di questo grado come quella dei gradi superiori fornisce agli allievi un ulteriore indottrinamento ideologico, per cui essi debbono ritenere quanto stupenda sia l'età presente, con tutti i meravigliosi congegni che possiede, con il *comfort* che garantisce, con la forma di governo democratica di cui gode e va fiera, e quanto di terribile c'era nelle età passate, che mancavano degli strumenti prodotti dal macchinismo o ne possedevano di così rudimentali che destano il riso, con la miseria da cui le moltitudini erano afflitte, con i reggimenti politici che le caratterizzavano, autoritari e dispotici sino all'inverosimile. L'istruzione comporta costi enormi, e gli Stati, non essendo in grado di provvedere interamente alle spese, ricorrono all'aiuto dei privati, ossia dei capitani d'industria, i quali volentieri si fanno avanti e offrono i mezzi richiesti, ma richiedono in cambio, esplicitamente o per sottinteso, che la scuola abbandoni gli studi infruttuosi, smetta di discutere i massimi problemi che si agitano da secoli e sono sempre lì, insoluti e probabilmente insolubili, si renda pratica e

operativa, ossia faccia da battistrada all'industrialismo, provvedendo già nei suoi laboratori a svolgere le ricerche necessarie per apprestare nuovi prodotti, estendere i mercati, aumentare i profitti. Si tratta di produrre individui che traggano dall'esistenza la maggiore quantità possibile di felicità, ossia che si rivelino capaci di guadagnare la massima somma di denaro. L'utilità, più precisamente, il lucro è lo scopo da assicurare, e per conseguirlo, giova che ognuno si dedichi a un ramo completamente specializzato nel sapere. Naturalmente le conseguenze sono deleterie, perché lo specialista, uscito dalle scuole superiori o dalle università, non differisce, in definitiva, dall'operaio della fabbrica, che per tutta la vita non fa altro che adattare una determinata vite a un determinato manico, ma si passa sopra a questa perdita d'umanità.

Le conseguenze estreme sono recenti, ma le premesse sono remote e le minacce sono state individuate da secoli. Secondo la forma più divulgata dell'empirismo, la scienza è o formale o empirica: come formale è la logica, sostanzialmente identica con la matematica; come empirica è la fisica (nell'accezione estesa di sapere della natura); la prima è artificiosa, produce la meccanizzazione della mente e, di conseguenza, genera uomini meccanici; la seconda è servile, adduce leggi, che sono tali, ma pur sarebbero potute essere diverse e ciò che è peggio, subordina gli uomini agli oggetti circostanti, poiché nei loro lavori debbono attenersi a codeste leggi come a regole inviolabili[34]. Per quanto suoni paradossale, occorre ammettere che ad arrecare il danno peggiore all'umanità moderna è la cultura a causa della divisione che si è introdotta nelle scienze e del soffocante specialismo che ne è derivato[35]. Le riflessioni su questi argomenti sono tra le più attuali dell'inattuale Nietzsche, il quale fornisce una visione riassuntiva dell'europeo futuro presentandolo «come il più intelligente animale in schiavitù»[36].

[34] È quel che rileva Carlyle: «Si svilupperà la vostra scienza solo nel laboratorio della Logica, in quel'angusto laboratorio sotterraneo rischiarato da luce di fessura o anche da una lampada ad olio; addiverrà la mente umana un Mulino Aritmetico, con la Memoria per Tramoggia… che cosa è codesta scienza se non uno di quei mestieri meccanici e servili per i quali una Testa Scientifica (che ha un'Anima in essa) è organo troppo elevato?» – Eppure le nuove generazioni vanno persuase che si tratta di ciò che di migliore può aversi: «Ci vantavamo di una Università razionale ed assolutamente ostile al misticismo; la nostra mente giovanile, vuota, era riempita di molte chiacchiere sul Progresso della Specie, sull'Età dell'Ignoranza, sul Pregiudizio e cose simili» (*Op. cit.*, pp. 75-76 e p. 128).

[35] «Legato eternamente a un solo frammento del tutto, – dice Schiller – anche l'uomo si forma solo come frammento; avendo sempre all'orecchio il monotono rumore della ruota ch'egli gira, non sviluppa mai l'armonia del suo essere, e invece di esprimere l'umanità nella sua natura, diventa solo una copia del suo ufficio o della scienza cui attende» (*Op. cit.*, p. 26).

[36] *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VIII, tomo II, versione S. Giametta, p. 230. – Prima che da Nietzsche, gli effetti deleteri dell'utilitarismo e dello specialismo sono denunciati da Hölderlin (che li riscontra nel popolo tedesco, ma li avrebbe potuti trovare dovunque in Occidente, al pari di Nietzsche, il quale non a caso è uno dei primi ad accordare a Hölderlin la dovuta attenzione): «Vedi operai, ma non uomini, pensatori ma non uomini, sacerdoti ma non uomini, padroni e servi, giovani e gente posata, ma non uomini… quando un essere umano ha subito un ammaestramento, esso serve al suo scopo, cerca il suo utile, non sogna più, Dio ce ne guardi! E resta un uomo posato» (*Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di G. V. Amoretti, Milano, 1981, pp. 172-173).

X.

LA DEVIAZIONE ECONOMICISTICA DELL'ILLUMINISMO

1. *L'economicismo come degenerazione dell'industrialismo*

La relazione che nell'età moderna collega la scienza della natura, il macchinismo e l'industrialismo è data da ciò: 1) il macchinismo è scienza applicata – la quale è meccanicistica e prammatistica; 2) il macchinismo è fondamentalmente in funzione dell'industrialismo, il quale ha tra i suoi elementi costitutivi la produzione di oggetti mediante macchine; 3) il rapporto tra scienza e macchinismo è quindi diretto, e del pari diretto è quello tra macchinismo e industrialismo, 4) il rapporto tra scienza e industrialismo è, invece, indiretto e da questa circostanza deriva il fatto che la scienza si estende a molti domini che non hanno una rilevanza, almeno immediata, per l'industrialismo; 5) detto con tutta la possibile brevità (la quale equivale all'essenzialità): l'industrialismo è l'assetto economico dell'illuminismo.

Prima di procedere oltre, conviene sciogliere alcune questioni di terminologia, delle quali si suole giustamente asserire che hanno scarsa importanza, ma, poiché, nonostante questa ricorrente avvertenza si dibattono, è da ritenere che meritino pur sempre una qualche attenzione. Ci sono parecchi motivi per cui è preferibile parlare d'«industrialismo», anziché di «capitalismo», e uno di tali motivi è che il termine «capitalismo» (sorto abbastanza tardi, verso il 1870, e ignorato, tra l'altro, dallo stesso Marx) è impiegato assai più nelle discussioni politiche che nelle opere di scienza, nelle quali compare soltanto dopo l'inizio del Novecento: ora, si vorrà concedere da ognuno che una tale vicenda della parola non è una buona raccomandazione per adoperarla. Ma assai più stringente di codesto motivo è l'altro, per cui si riconosce bensì l'esistenza, oltre che del capitalismo moderno e occidentale, di un capitalismo antico e in specie romano, e altresì di un capitalismo orientale, anch'esso di età remota, ma che lo stesso non si potrebbe fare per l'industrialismo. Il macchinismo, infatti, che è un presupposto dell'industrialismo, è esclusivamente moderno e europeo, e siffatta sua indole è universalmente ammessa, essendo di palmare perspicuità. Di conseguenza l'«industrialismo» è una caratteristica che individua con tutta la precisione desiderabile l'economia della modernità e l'accompagna nell'intero suo percorso, ciò che non capita affatto per il «capitalismo».

Si potrebbe essere tentati – ma con questa considerazione si abbandonano le questioni terminologiche per quelle concettuali – di accogliere l'industrialismo come un genere, che si divide nella specie del capitalismo e in quella del socialismo (o meglio, del comunismo), ma riflessioni un po' approfondite impongono di resistere a una tale tentazione. La verità è che riesce impossibile assegnare in maniera rigorosa, e non approssimativa, i caratteri che dovrebbero differenziare l'economia capitalistica e quella comunistica. Si è soliti affermare che la proprietà nella prima è in mano ai privati e nella seconda appartiene allo Stato, e all'istante sembra che tale tratto distintivo sia ovvio, ma codesta pretesa ovvietà viene meno non appena si è costretti a precisare che nel capitalismo, è dei privati la proprietà degli strumenti di produzione, la quale, nel comunismo, è dello Stato, ma che il medesimo non accade per tutti i beni di consumo, i quali sono dovunque dei privati. Senonché la distinzione tra strumenti di produzione e beni di consumo è rudimentale e rozza, dipende dai luoghi, dai tempi e dalle persone, tant'è vero che ciò che in un posto, in un'epoca, per alcuni, è un bene di consumo, in un'altra regione, in un'altra età, per altri, è uno strumento di produzione e viceversa (di ciò si potrebbero arrecare innumerevoli esempi, se ne francasse la spesa, ciò che però non è). A stento mette conto di menzionare che anche dove domina il capitalismo, alcuni strumenti di produzione sono di proprietà dello Stato, e che un caso eminente è rappresentato da quelli con cui si apprestano le armi, le quali restano, di regola, affidate allo Stato, com'è immancabilmente per quelle di maggior mole e portata: si direbbero beni di consumo, ma, se la loro proprietà fosse consentita ai privati, si scatenerebbero le guerre civili, o, per lo meno, il loro rischio non si potrebbe evitare. Si aggiunge il più delle volte un altro preteso carattere distintivo, e cioè che nel capitalismo ci si affida per la ripartizione delle risorse al mercato, dove gli individui decidono ciascuno indipendentemente da ogni altro, e nel comunismo si procede, invece, per mezzo della pianificazione; ma è evidente che si tratta di differenze approssimative, prive di qualsiasi rigore. In ogni economia si apprestano piani, e tutt'al più, si può concedere che in quella capitalistica sono piuttosto settoriali, laddove in quella comunista sono complessivi; che nella prima sono duttili, e nella seconda sono rigidi, o meglio, lo sarebbero se non venissero spesso modificati, allo scopo di far sì che almeno in parte si realizzino. Non c'è, d'altro lato, mercato in cui siano veramente i singoli individui a decidere; meno che mai ciò accade negli ultimi tempi, in cui le decisioni sono determinate in larga misura dalla pubblicità. Se è consentito scendere, per un istante, sul terreno delle generalità empiriche, si può sostenere, come si è fatto con grande insistenza, che il preteso comunismo altro non è che un capitalismo di Stato. Respinta la tentazione di trattare l'industrialismo come un genere che si partisce in due specie, addotte le ragioni che militano a suo vantaggio, se si pone a confronto con il capitalismo, precisiamo che non per questo eviteremo di discorrere anche del capitalismo, soprattutto per mantenere agli autori di cui trattiamo il vocabolo da essi accolto, giacché ogni scrittore ha il diritto di veder salvaguardato per intero il suo linguaggio.

Per intendere il significato dell'avvento dell'industrialismo, i cui inizi risalgono all'età del tardo Rinascimento – esso si può chiamare un Antirinascimento, non artistico, bensì economico e sociale –, occorre caratterizzare l'*animus* proprio, in fatto

di economia e di costume, della civiltà medioevale, che ne è l'esatto opposto, incominciando con il ricordare che si tratta di una civiltà fortemente stratificata nelle sue gerarchie, le quali sono, se non immutabili ed eterne, certamente stabili e permanenti. Alla *diuturnitas* degli strati in cui si articola l'ordinamento gerarchico del mondo medioevale è strettamente legata la nozione di *conditio*, e infatti i teologi dell'età di mezzo non omettono di segnalare che dove facilmente si muta e si varia codesta nozione non trova applicazione. Da una parte stanno i signori, che non hanno bisogno di lavorare per vivere, e così conducono un'esistenza libera, dall'altra si trovano gli artigiani, i bottegai, i contadini, in breve, tutti coloro che si guadagnano il pane faticando e dandosi da fare, e, di conseguenza, menano un'esistenza banale. I signori in tempo di guerra combattono agli ordini dell'imperatore o del re, e in tempo di pace vanno a caccia di giorno e passano la notte giocando a dadi in compagnia di grandi bevitori o tra le braccia di belle donne, disprezzano il denaro e anche chi scrive (Un'antica composizione dice: «Il vero signore castellano fa scrivere il villano, quando firma, la sua nobile mano graffia la pergamena»)[1]. Sombart chiama una tale economia, in cui il bisogno è determinato da quanto è necessario per fare il tipo di vita conforme alla propria condizione un'«economia di spese», per il motivo che in essa prima si stabiliscono quanti beni debbono essere consumati, e poi si decide quanti beni debbono essere prodotti, prima si determinano le spese e poi si provvedono le entrate. L'umanità precapitalistica e preborghese è degna della lode più alta[2]. Con l'industrialismo la produzione acquista la prevalenza sul consumo, non perché l'industrialismo sia contraddistinto da una sconfinata sete di profitto o aspiri al massimo guadagno monetario possibile (l'amore della ricchezza è di tutti i tempi e, di conseguenza, non ne caratterizza nessuno), ma perché è fondato sull'aspettativa di un guadagno da ottenersi mercé lo scambio, il quale presuppone che si disponga di un usabile non consumato, ossia di una merce residua rispetto a quella che si adopera, e ciò accade in maniera costante unicamente con una produzione

[1] Si debbono possedere i beni esteriori – afferma San Tommaso – necessari a condurre la vita secondo la propria condizione, desiderarne di più è rendersi colpevoli di avarizia, che è il vizio a cui si contrappone la liberalità, ma sembra che un tale vizio sia molto più raro tra i veri signori di parecchi altri. Asserisce ancora l'Aquinate: «*Usus pecuniae est in emissione ipsius*». Dall'uso del denaro sono distinti, da una parte, l'*acquisto*, e dall'altro, la *conservazione*. In tutto ciò interessa specialmente quanto è omesso, vale a dire l'*investimento* (destinato ad avere la parte del leone nell'industrialismo). Interessa anche l'estensione che San Tommaso conferisce al termine *pecunia*: «*omnes res exteriores quae veniunt in usum humanae vitae, nomine pecuniae intelliguntur, in quantum habent rationem boni utilis*». (Al contrario, via via che si succedono le fasi dell'industrialismo, la ricchezza diventa sempre più monetaria *stricto sensu*). Cfr. *S. th.*, II^{a} II^{ae}, q. 117 e q. 188.

[2] Sombart gliela tributa dicendo: «L'uomo precapitalistico è l'uomo naturale, l'uomo come Dio lo ha creato. È l'uomo che non si pone in equilibrio sulla testa, camminando sulle mani (come fa l'uomo economico dei tempi nostri), ma che sta sulle sue gambe e su di esse traversa il mondo» (*Il borghese*, trad. it. cit., p. 3). – Questa specie d'economia viene meno con l'industrialismo e, del resto, essa perde la sua giustificazione dottrinale con l'affermazione dell'illuminismo, con il quale la metafisica – a cui si rifanno le distinzioni tra il «naturale» e l'«innaturale» e tra il «semplicemente naturale» e il «naturale e necessario» – cede il posto al fenomenismo – in cui esse non hanno senso e, infatti, nemmeno compaiono nella loro accezione originaria (la natura, nel significato dell'essenza, è un concetto che può comparire esclusivamente nella metafisica).

ognora crescente. Modernamente lo scambio ha la posizione decisiva, tanto che si è potuto proporre di definire l'economia «catallattica», scienza dello scambio. Gli affinamenti che questo richiede comportano la separazione tra l'amministrazione domestica e l'impresa, l'adozione di un elaborato sistema di contabilità, una divisione del lavoro maggiore di quella tradizionale, con alcune eccezioni, che riguardano l'artigianato e le aziende agricole, ma l'uno e le altre perdono via via di peso e diventano pressoché marginali.

L'avvento del capitalismo ha dato luogo alla questione di rendere ragione dell'origine dell'*animus* che lo contraddistingue, il quale va di consueto sotto la denominazione di «spirito del capitalismo». La tesi più diffusa collega la nascita del capitalismo e del suo spirito alle sette uscite dalla Riforma protestante, dal calvinismo, e diffuse a Ginevra, in Scozia, in Inghilterra e quindi in America, le quali introducono una regolamentazione della vita rigorosa, rigettando la tradizionale distinzione tra *praecepta* e *consilia* evangelica, e scorgono nel lavoro un'attività che ha per scopo la maggior gloria di Dio e nella ricchezza un segno dell'elezione divina. Questa tesi ha il sostanziale difetto di non spiegare come si passi dal lavoro, sentito come vocazione e compiuto *ad maiorem Dei gloriam* al lavoro privo di significato religioso, dalla ricchezza riguardata come segno del favore celeste alla ricchezza quale scopo a se stessa, come accade nel capitalismo, il cui spirito è contrassegnato dal laicismo proprio dell'intuizione illuministica del mondo. Il puritanesimo, uscito dal calvinismo, e il capitalismo sono entità insuscettibili di essere correlate, perché non hanno niente da spartire, e un sentore di ciò si avverte nella stessa precisazione del suo autore (Max Weber), il quale protesta di non pretendere minimamente di assegnare la causa dell'origine del capitalismo, ma soltanto di voler indicare alcune influenze da cui la sua nascita è stata favorita[3].

Non per questo motivo è da accordare maggior credito all'assunto che presume di trovare una fonte del capitalismo nel domma cattolico e specialmente nella morale tomistica, per la circostanza che vi sono condannati l'ozio e l'infingardaggine, e inculcate la parsimonia, l'onestà e l'onorabilità, e anzi, sorprende che un autore (W. Sombart), il quale descrive con tanta precisione fondamentali concetti di San Tommaso, d'impronta tradizionale, primo fra tutti quello per cui è necessario per l'uomo disporre di quanto comporta la sua condizione, voglia d'un tratto riporre nel tomismo un elemento favorevole al sorgente capitalismo[4].

Il vizio capitale di queste ricerche – e di tutte quelle che vogliono stabilire le cause della nascita delle cose (quali che queste siano) – è però un altro e più radicale,

[3] Cfr. *Sociologia delle religioni*, trad. it. cit., vol. I, p. 82. La nozione d'influenza è vaga e il suo accoglimento importa l'abbandono di quella che, nel linguaggio della metafisica, si chiama «causa efficiente», a favore della semplice «causa occasionale», che è una specie oscura di cause, che si possono moltiplicare a piacere, accordando maggior peso all'una o all'altra, senza che si possa decidere univocamente la questione. E un documento di tale inconveniente è offerto dalla maniera piuttosto oscillante in cui la tesi in esame è svolta, dove si trovano affermazioni recise, contemperamenti di quanto si è affermato, riprese incerte, concessioni e condiscendenze.

[4] Sombart è così costretto ad attribuire alle vicende del capitalismo un capovolgimento completo, perché esso inizialmente si sarebbe alimentato del cattolicesimo, e in ultimo sarebbe diventato un'entità demoniaca. (Cfr. ID, *Il socialismo tedesco*, trad. it., Padova, 1981, p. 15).

ed esso consiste in ciò, che esse pretendono di assegnare la *causa fiendi*, mentre non si dà il medesimo *fieri* (nel significato in cui qui è necessariamente preso, di venire dal nulla all'essere). Parlando a rigore, occorre dichiarare che le cose non sorgono e non periscono, perché sono eterne. Soltanto in linguaggio popolare si può discorrere di nascite e di morti, di origini e di fini (il linguaggio popolare non sbaglia, perché intende dire altre cose da quelle speculative).

Dopo questa considerazione, che ha l'unico scopo di evitare di doverci ancora soffermare su investigazioni le quali, per quanto accurate ed erudite siano, hanno alla loro base una deficienza d'ordine metafisico, di cui non sono avvedute, è da sostenere che la differenza tra l'industrialismo e l'economicismo non risiede nell'espansione che nel corso del tempo riceve l'economia, e meno che mai va attribuita ai precursori e ai fondatori della scienza moderna, come Bacone, Galileo, Cartesio, ma consiste nell'invasione, ad opera dell'economia, di campi da essa distinti, quali sono quelli della religione, della morale, del diritto, dell'arte, della filosofia, i quali perdono la loro consistenza, diventano fittizi, mentiti. Delle fasi percorse dall'industrialismo discorreremo tra breve; per il momento giova allontanare dagli antesignani e dai creatori della scienza moderna il sospetto di avere anche soltanto fornito l'avviamento all'economicismo, la cui indole di deviazione e di degenerazione è evidente dall'enunciazione che testé ne abbiamo compiuta. Bacone, per il fatto che non si stanca di ripetere che lo scopo delle scienze è di arricchire la vita umana di comodi e di agi, non professa e nemmeno preannuncia l'economicismo, poiché a suo avviso codesto arricchimento può aver luogo se la scienza raggiunge la verità, la quale non può essere sostituita dall'utilità, senza contare che Bacone, accanto alle arti meccaniche, accoglie le arti liberali, di cui riconosce la raffinatezza raggiunta, insegna l'autonomia della politica, addita nella teologia la conclusione, il sabbato di tutte le umane fatiche, lascia un'ammirabile preghiera alla trinità, in cui domanda che alla fede sia concesso quello che è di competenza della fede. Come potrebbe rendersi colpevole d'economicismo un pensatore che dichiara che un po' di scienza o, come allora si diceva con espressione felicissima, di «filosofia naturale», può portare all'ateismo, ma molta riadduce alla religione? Cos'abbia da spartire con l'economicismo Galileo, il quale in tutta la vita coltiva con grande passione gli studi letterari, compone poesie, scrive di fisica e d'astronomia con finissimo gusto artistico, e soprattutto differenzia (anche oltre il dovuto) la scienza e la religione – sulla quale ultima l'economicismo si esercita, riducendola a sopperimento delle necessità materiali degli uomini –, non si riesce a intendere, ma negli ultimi tempi coloro che in tutte le questioni risalgono ai principi supremi e propongono indicazioni di essenze, e di conseguenza, possono chiamarsi gli *essenzializzatori*, i quali sono una terribile genia di semplificatori, hanno cercato di trarre nel novero degli economicisti anche Galileo, prendendo pretesto dal suo meccanicismo e fenomenismo, che sono soltanto iniziali, e comunque, niente hanno che vedere con l'economicismo.

Com'era da attendersi la sorte peggiore è toccata a Cartesio, a cagione della sua distinzione tra la *res cogitans* e *res extensa*, e del meccanicismo fatto valere in tutto il suo rigore, per il dominio dell'estensione, inclusi i corpi animali e quelli umani, i quali sono stati così resi manipolabili, e l'economicismo si attua manipolando tutto ciò su cui riesce a portarsi. La verità è che gli essenzializzatori sono dei generici, che

ignorano le differenze, su cui passano sopra spavaldamente, come dimostra il problema in discussione. La distinzione di *res cogitans* e di *res extensa* non è di carattere fenomenologico, per cui si colga osservativamente che l'ordine fisico e quello mentale sono separati e indipendenti l'uno dall'altro – come costoro reputano – anzi, Cartesio ripete che nell'uomo sono congiunti e intersecati nella maniera più stretta. Il «dualismo cartesiano» è una dualità d'indole metafisica e gnoseologica, per cui, soppresso il corpo, nel caso dell'uomo, l'anima seguita ad esistere (metafisica), e si può, essa anima, pensare anche indipendentemente dal corpo (gnoseologia). Questo riguarda l'uomo, che è l'unico essere animato da noi conosciuto; Dio è puro spirito; degli angeli non abbiamo effettiva cognizione. La negazione delle anime degli animali, la loro riduzione ad automi, nonché, com'è ovvio, la negazione delle anime delle piante, non sono prove d'economicismo, trattandosi di dottrine che possono essere svolte nelle direzioni più diverse, compresa quella della religione. Ne offre documento Pascal, a cui riesce gradita la tesi cartesiana dell'animale-macchina, giacché si presta ad essere adoperata in maniera da giovare alla causa della religione: con essa gli epicurei, i libertini, gli atei, che sogliono avvicinare l'uomo e l'animale, sono facilmente confutabili. Nemmeno gli scopi che Cartesio assegna alla scienza, di rendere padroni e possessori della natura, di scoprire i ritrovati utili per la conservazione della salute, di allungare la durata della vita, di ritardare l'avvento della vecchiaia, hanno un qualsiasi significato economicistico. L'usurpazione che l'economicismo – questa superfetazione e ipertrofia dell'economia, che la conduce al di là del proprio territorio – compie di attività della coscienza da esse diverse, non giova, ma nuoce, a codesti scopi, i quali si avvantaggiano se è mantenuto l'equilibrio di tutte le manifestazioni della vita. Non si può neanche sostenere con fondamento di causa che Cartesio abbia voluto estendere la fisica oltre il dominio che le spetta. Lo vietano l'«albero delle scienze», che è nella prefazione dei *Principia philosophiae*, nel quale la posizione di radice è conferita alla metafisica, e quella di cima è attribuita alla morale, la sua ammirazione per le letterature, le lingue, le arti e in specie la musica, nonché il suo atteggiamento nei confronti della religione[5].

Se quelli nominati non hanno niente che fare con l'economicismo a cui soltanto cervelloticamente si è potuto pretendere di congiungerli, quasi ne fossero la fonte remota, chi ne sono gli autori? A questo interrogativo è da rispondere che l'economicismo è in massima parte anonimo, e del resto, s'intende che, trattandosi di un processo di degenerazione complessiva, è una tendenza in cui a stento si riconoscono delle individualità. Intanto, non soltanto l'età del Rinascimento, ma anche la forma

[5] «*Tria mirabilia fecit Dominus: res ex nihilo, liberum arbitrium et Hominem Deum*» (*Cogitationes privatae*, in *Oeuvres* publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1974, X, p. 218). Come si vede, Cartesio, oltre la teologia razionale, accoglie la teologia rivelata, nella quale ultima però s'intromette pochissimo e di malavoglia. Ciò si comprende, se si pone mente al fatto che Cartesio ha abbandonato i ponti – in verità da sempre estremamente fragili – che avrebbero dovuto collegare l'ordine della natura e quello della grazia. Di conseguenza, la religione positiva è, per lui, un fatto di pura autorità, in cui la ragione non può mettersi di mezzo. – Cartesio coltiva soprattutto la matematica e la fisica, ma una cosa sono i campi in cui personalmente più ci si applica, e un'altra sono quelli di cui si riconosce l'esistenza: i secondi possono essere assai più ampi dei primi; così accade di solito, così accade nel caso di Cartesio.

settecentesca dell'illuminismo gli sono completamente estranei, non potendo l'economicismo accamparsi dove grandeggiano l'arte e l'amore della natura, e anche dove si apprezzano, dando prova di buon gusto, la poesia, il romanzo, il teatro, e magari ci si rammarica come di una iattura, se il tempo in cui si vive non è in questo all'altezza del passato.

2. *La ricchezza come ideale supremo dell'esistenza*

Per avere una nozione precisa dell'economicismo, occorre anzitutto compiere una breve rassegna degli stadi percorsi dal capitalismo, che è il corpo che ha dato luogo a quell'escrescenza morbosa. Il capitalismo vero e proprio nasce in Inghilterra, che è il paese d'origine dell'illuminismo, poco dopo che questo vi ha messo piede, giacché infondata è la pretesa di assegnarne l'apparizione all'Italia, per il motivo che a Firenze, a Venezia, a Genova si trovano già da alcuni secoli banchieri, mercanti, avventurieri, dominati da una febbrile devozione agli affari, i quali, all'occasione si dilettano anche della lettura dei classici greci e latini, e in particolare, dei moralisti, come Seneca e Marco Aurelio. Tutto questo non fa capitalismo, perché il primato resta in Italia accordato al pensiero filosofico, alla letterature e alle arti figurative, come dimostrano Marsilio Ficino, Agnolo Poliziano, Lorenzo il Magnifico, nonché gli splendori dei palazzi, i capolavori delle chiese, quelli delle pitture e delle sculture, a cui contribuisce la ricchezza conquistata con gli affari. Che poi banchieri e mercanti amino i classici, e tra di essi gli esponenti del neostoicismo romano, e li adoperino a sostegno di un'intuizione della vita che accorda il primato ad una saggia ed oculata gestione delle faccende economiche, dimostra soltanto che ogni epoca, purché lo voglia, ha la possibilità di leggere ciò che desidera negli scrittori del passato (la ragione degli Stoici e quella del cosiddetto razionalismo economico sono diametralmente opposte).

Poiché il capitalismo dipende dal macchinismo, il quale a sua volta è un portato della moderna scienza della natura, giustamente si collega la nascita del capitalismo in Inghilterra all'orientamento del pensiero scientifico di cui si fa sonoro banditore Bacone e realizzatori sono Boyle e Newton, nonché all'introduzione delle prime strade ferrate e dei primi battelli a vapore. All'incirca nello stesso tempo la scienza dell'economia si libera dalle pastoie che avevano infrenato il suo sviluppo e ottiene la prima grande formulazione nell'opera di Adam Smith, e l'utilitarismo riceve la sua consacrazione da parte di Geremy Bentham. Tra il 1760 e il 1830 l'Inghilterra cambia volto: le terre destinate al pascolo comune o coltivate senza che nessuna siepe ne segni i confini, vengono recintate; l'agricoltura si afferma sopra la pastorizia in attesa di essere a propria volta scavalcata dall'industria; le città aumentano di dimensioni, il numero della popolazione cresce; il lavoro acquista più ramificate specializzazioni, i capitali da investire sono maggiori; e tutti questi cangiamenti s'accompagnano a trasformazioni d'indole intellettuale, morale e religiosa. Le vecchie divisioni religiose, che avevano tanto disunito il paese nei secoli precedenti, si compongono; l'istruzione si diffonde; il pensiero filosofico ottiene una libertà di manifestazione per l'innanzi ignota o, almeno, non teorizzata come diritto. Lo Stato

non interviene più come un tempo nella conduzione e nella regolamentazione degli affari, la libera iniziativa ottiene un nuovo campo d'azione, l'individualismo, già presente, riceve una più ampia estensione. Con tutto ciò, sono bensì sorti alcuni caratteri di quel capitalismo destinato ad accompagnare la modernità in tutto il suo percorso, ma l'economicismo è ancora lontano; la lingua è ancora l'organo della bellezza, e non quello degli affari; il costume è per il momento sostanzialmente integro, e la morale rilassata deve attendere parecchio tempo prima di diventare una triste realtà. Presumibilmente i mutamenti più significativi sono quelli che si hanno nella religione, nella quale si diffondono i gruppi che dissentono dalla chiesa ufficiale e che sono anche quelli economicamente più intraprendenti, circostanza che si spiega con il fatto che i non-conformisti formano anche il settore più istruito del ceto medio[6]. La situazione cangia via via che ci si addentra nel secolo XIX, che vede entrare in vigore gli statuti delle società anonime industriali e bancarie, l'invenzione di nuove tecniche nell'industria, il progresso dell'agronomia, una vera rivoluzione dei trasporti, tutte cose che vanno di pari passo con l'affermazione dello scientismo – ossia con l'elevazione della scienza della natura a modello di qualsiasi forma di sapere – e con l'eclissi del grande pensiero speculativo, che in seguito conoscerà bensì momenti di ripresa, ma non raggiungerà più il livello che aveva conseguito dall'età del cartesianesimo a quella dell'idealismo tedesco. L'Ottocento avanzato è anche l'epoca contraddistinta, nell'Europa occidentale, in politica dalla democrazia e, di conseguenza, dall'intervento nelle faccende pubbliche del popolo, con la concessione del suffragio universale o perlomeno di un suffragio estremamente allargato. Già con il 1848 aveva avuto fine l'epoca della Restaurazione; nei decenni successivi si traggono le conseguenze di questo tramonto[7]. Gli *studia realia* prendono il sopravvento sugli *studia humaniora*, e salvo sporadici tentativi di restaurare la precedente e consueta gerarchia inversa, mantengono sino ad oggi il predominio. Se già alla fine del XIX secolo i progressi della chimica e dell'elettricità, nonché l'introduzione del motore a combustione interna, consentono lo sviluppo di nuove industrie, è il XX secolo ad arrecare un radicale mutamento al capitalismo, per quel che riguarda il macchinismo, grazie agli avanzamenti che si compiono nella generazione e nel trasporto dell'energia, e altresì nelle ulteriori utilizzazioni dei ritrovati chimici ed elettrici, e gli albori del XXI secolo lasciano intravedere che esso non vuole essere da meno dei precedenti (tra tutte le «rivoluzioni industriali» che si citano un posto eminente compete senza dubbio all'informatica. Non a torto si parla di «Prometeo liberato»[8]).

[6] Su tutti questi problemi cfr. T.S. Ashton, *La rivoluzione industriale*, pref. C.M. Cipolla, trad. it. O. Barbone e B.N. Sihna, Bari, 1953.

[7] Cfr. Ch. H. Ponthas, *Démocraties et capitalisme*, «Peuples et Civilisations» Histoire génerale publiée sous la direction de L. Halphen et Ph. Sagnac, XVI, Paris, 1948[2].

[8] È il titolo di un'opera ponderosa di D.S. Landes: *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai nostri giorni*, trad. it. V. Grisoli e F. Salvatorelli, Torino, 1978. Landes arriva a sostenere che il mondo, mentre nel passato non aveva mai accolto nessuna delle fedi universali che gli erano state offerte per la sua salvezza, adesso sembra disposto ad accettare senza riserve «la religione della scienza e della tecnica» (p. 731).

Sebbene questo enorme sviluppo del capitalismo dia da pensare, l'economicismo non consiste in esso, ma, come si è detto, risiede nell'usurpazione che compie di diverse attività della coscienza, invadendole, compenetrandole del suo spirito, rendendole sue vassalle, e in questa maniera privandole della realtà loro propria. Com'è ovvio, le dimensioni gigantesche conquistate dal capitalismo sono una condizione che favorisce l'usurpazione in esame, giacché, essendo le energie dell'umanità limitate, la gran massa che ne dedica all'economia, lascia sguarniti o almeno deficienti gli altri campi, i quali si prestano facilmente ad essere occupati da materiale estraneo. Molte volte i grandi imprenditori, i magnati dell'industria, si sono lamentati di essere costretti ad accrescere ancora le dimensioni delle loro aziende, ma di esservi obbligati, perché non è consentito fermarsi, e quanti restano immobili, prima indietreggiano e poi escono dal mercato. Invasi dall'economicismo sono anzitutto il diritto e lo Stato, il primo perché si commercializza, di modo che il diritto commerciale domina la vita civile; il secondo perché con la globalizzazione i poteri dei singoli governi e la portata delle legislazioni nazionali si trovano drasticamente ridotti. Già all'inizio dell'Ottocento, in Francia il codice civile s'interessa quasi soltanto del regime matrimoniale e delle successioni, della tutela e della protezione dei beni, quasi che ciò che è disinteressato fosse privo di qualsiasi importanza, e quel che accade in Francia prima o poi, in una forma o in un'altra, succede in tutto l'Occidente[9]. La globalizzazione del mercato, la quale, piaccia o no, è ormai una realtà irreversibile, moltiplicando gli investimenti all'estero e le strutture prive di un loro peculiare territorio, aumentando il numero delle banche e delle imprese che operano in paesi diversi da quelli d'origine, in breve, creando un'integrazione economica su scala mondiale, diminuisce drasticamente le capacità politiche dei vari Stati, mentre interviene pesantemente a condizionare le loro decisioni militari[10].

L'industria culturale guarda unicamente al profitto e, per raggiungere questo scopo, deve interessare ai suoi prodotti la grande massa e, di conseguenza, produce dovunque opere di divulgazione, nella scienza come nella letteratura, nella poesia come nel romanzo, nella filosofia come nel teatro. Essa ha un terreno sconfinato in cui compiere misfatti, ma il massimo danno lo arreca nell'arte, perché la bellezza è contemplativa, disinteressata, mentre qualsiasi sorta d'industria è produttiva, ha per principio il tornaconto. Si direbbe che il macchinismo abbia oltrepassato il campo della fabbricazione dei congegni, per estendersi a tutti gli aspetti del mondo umano e naturale[11].

Sebbene l'economicismo riguardi ormai la vita degli abitanti di tutti i continenti, avendo acquistato dimensioni planetarie, ciò nonostante il suo protagonista è pur sempre l'imprenditore, di modo che resta da chiedersi quale specie di esistenza sia

[9] Cfr. G. Ripert, *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, Paris, 1951[2], pp. 336-339.

[10] Cfr. V. Castronovo, *Prospettive di sviluppo e incognite all'ingresso del XXI secolo*, in *Storia dell'economia mondiale*, vol. VI, *Nuovi equilibri in un mercato globale*, Roma-Bari, 2002, pp. 529-532.

[11] Cfr. S. Latouche, *La Megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, trad. it. A. Salsamo, Torino, 1995. Per Latouche, la tecnica obbedisce a due leggi, di cui la prima è: tutto ciò che è possibile sarà fatto, nessuna considerazione morale potendo frenare a lungo la ricerca scientifica; e la seconda è: tutto ciò che viene scoperto sarà utilizzato e messo in opera (pp. 64-65).

la sua. Com'è stato detto da tempo, l'uomo d'affari è interamente dedito al lavoro, dispregia le feste – che un tempo erano di numero enorme, ma sotto il suo reggimento si sono rese esigue e, quasi non bastasse, parecchie di esse non sono osservate –, delle quali non intende la ragion d'essere e durante le quali soffre in silenzio, tornando con la mente al solo suo bene, e dei frutti di tutto codesto appassionato interessamento stima quasi soltanto la ricchezza monetaria. Al buon tempo antico venivano al primo posto i beni immobili, le terre e i palazzi, le vesti magnifiche, i gioielli preziosi; la produzione aveva carattere nobiliare, dava luogo a pochi oggetti con una lunga lavorazione da parte di molti; la proprietà era già di per se stessa un godimento. Di tutto ciò non è rimasto niente, perché è incompatibile con la dominazione dello scambio, di cui è costitutiva la moneta, e quindi tutte le altre cose sono stimate perché, anche se non sono di fatto scambiate, potrebbero esserlo per questa o per un'altra somma di denaro[12]. Quale che sia la sua condizione economica, ogni individuo che segua lo spirito del tempo, ha un unico ideale, manifesto o inconfessato a sé e agli altri, e niente conta quali credenze ideologiche, in forma colta o incondita professi, perché la sua vera fede è il denaro. Come dice Giuseppe Giusti:

> Io credo nella Zecca onnipotente
> E nel figliolo suo, detto Zecchino,
> Nella Cambiale, nel Conto corrente
> E nel Soldo uno e trino[13].

3. *La polemica romantica contro l'utilitarismo*

La critica dell'economicismo è quasi interamente romantica, e ciò si spiega per la ragione che il romanticismo è l'intuizione del mondo antitetica all'illuminismo, il quale continua indisturbato per la sua strada a celebrare la crescita dell'economia come un ideale che sarebbe futile pretendere di biasimare e di riprovare. Si concede senza dubbio anche dagli illuministi del XX secolo e dell'inizio del XXI (quale che sia la denominazione con cui vanno a giro per il mondo, che raramente è quella più

[12] «L'essenza del denaro – dice Simmel – si presenta come il puro potenziamento e la pura sublimazione dell'essenza dell'economia» (*Filosofia del denaro*, trad. it. cit., p. 628). Sotto la dittatura del denaro, i prodotti della tecnica sono enormemente aumentati, ma la cultura è regredita, il linguaggio è diventato scorretto, banale, le espressioni passano da un individuo all'altro senza che il pensiero in esse contenuto si manifesti ai parlanti (pp. 633-634).

[13] *Gingillino*, in *Raccolta completa delle poesie di Giusppe Giusti*, Roma, 1860, p. 224. – La diffusione dell'amore smodato per la ricchezza è un motivo centrale in Balzac, il quale si chiede cosa accadrà quando esso passerà dalla borghesia al popolo. Oggi abbiamo la risposta a tale interrogativo, giacché il grande romanziere ci presenta un compendio dell'economicismo e dell'edonismo, che hanno in tante coscienze sostituito il cristianesimo: «*Cette réflexion jette une horrible clarté sur l'époque actuelle, où, plus qu'en aucun autre temps, l'argent domine les lois, la politique et les moeurs. Institutions, livres, hommes et doctrines, tout conspire à miner la croyance d'un vie future sur laquelle l'édifice social est appuyé depuis dix-huit cents ans… Quand cette doctrine aura passé de la bourgeoisie au peuple, que deviendra le pays?*» (*Eugénie Grandet*, in *La Comédie humaine*, III, édition publiée sous la direction de P.-G. Castex, Paris, 1976, pp. 1101-1102).

appropriata) che certe manifestazioni della nostra epoca sono negative, che le grandi guerre del secolo passato hanno comportato distruzioni e perdite immense, che fenomeni quali la diffusione dell'uso delle droghe, dell'alcolismo, dell'obesità tra i giovani, e simili, hanno di che preoccupare, ma, fatte queste ammissioni, di cui non è consentito scorgere come si potrebbero evitare, si torna ad inneggiare all'economia, come se il suo sviluppo fornisse a tutto il rimedio d'elezione. Le guerre appaiono danni, perdite di vite umane – che si sanano mediante la fecondità delle generazioni –, abbattimenti di complessi di edifici, che qualche volta hanno la dimensione di città rase completamente al suolo, ma i palazzi e le città si sono ricostruiti spesso più ampi di quelli che erano stati; ai crolli della vita intellettuale e morale, che hanno preceduto e accompagnato i conflitti, e a cui è difficile, se non impossibile, porgere riparo, non si pone mente se non da parte di pochissimi, a cui non si presta ascolto. Tutto il rimanente è riguardato come un insieme di fatti parziali, spiacevoli senza dubbio, ma tali da non poter compromettere l'andamento complessivo della civiltà, le cui sorti sono affidate all'economia e alla sua crescita.

I fautori dell'economicismo non possono pensarla diversamente, ma gli esponenti del romanticismo avevano intravisto e denunciato il male quand'esso era ancora all'inizio, talvolta, anzi, quando si profilava soltanto all'orizzonte, e anziché presente, era futuro. Non si possono dimenticare Schiller e Herder, perché il primo indica nell'utile l'idolo del tempo, al quale tutte le forze e tutti i talenti debbono inchinarsi e rendere omaggio, e il secondo descrive il culto del lucro, della comodità, dell'abbondanza, che fu proprio dei Fenici nell'antichità, e contraddistingue i moderni che hanno accolto lo spirito fenicio[14], ma un'attenzione particolare è da accordare a Carlyle, il quale pone sotto accusa il filosofo dell'utilitarismo, Bentham – che prende in considerazione il bene e il male allo scopo di calcolare profitti e perdite –, e definisce il suo tempo l'epoca dell'industria e del commercio. Lo scettico dilettantismo, che è la maledizione che accompagna l'economicismo, non potrà durare per sempre; prima o poi, i grandi uomini, gli eroi, dei quali la storia del mondo non è che la biografia, vi porranno fine. È vero che molte forme che gli eroi assumono, non possono più presentarsi: l'eroe divinità, l'eroe profeta, l'eroe sacerdote appartengono al passato, essendosi dissolte le intuizioni del mondo che presuppongono; ma possono sempre ricorrere l'eroe letterato, l'eroe sovrano, il condottiero, in cui tutte le forme precedenti si compendiano e si sublimano. Chi è l'eroe? A questa domanda Carlyle risponde affermando che l'eroe è colui che vive nell'intima essenza delle cose, nel vero, nel divino, nell'eterno, che, invisibile ai più, esiste sempre sotto il temporaneo e l'insignificante. Si coglie in queste asserzioni l'intuizionismo mi-

[14] Cfr. rispettivamente *Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, cit., pp. 6-7 e *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* , cit., *passim*. Nella seconda opera, piccola di mole, ma grande di valore, Herder denuncia i misfatti del colonialismo (di cui una fonte è l'industrialismo) e ha il presentimento di una inevitabile vendetta dei popoli colonizzati, la quale è oggi in atto. – La verità vuole che si soggiunga che il colonialismo ha, oltre la fonte indicata, almeno altre due matrici, di cui la prima è il proselitismo cristiano, intento a condurre alla vera fede i popoli dell'America, dell'Africa, dell'Asia, e la seconda è l'interesse scientifico volto a compiere scoperte geografiche e antropologiche. Abbondano anche avventurieri d'ogni risma, così da confermare la triade: «*God, gold, glory*».

stico di Carlyle, il quale si richiama a Goethe, che parla del «secreto palese», ossia del mistero del mondo, aperto a tutti, ma visto quasi da nessuno, e altresì fa riferimento a Fichte, che discorre dell'«idea divina collocata al fondo dell'apparenza»; ciò si può apprendere, ma non si può mettere in formule concettuali, esprimere mediante dommi, esporre con ragionamenti (che, infatti, sono da Carlyle continuamente svalutati).

In nome di una tale concezione romantica dell'eroe, Carlyle combatte il materialismo, lo scetticismo, l'ateismo, il parlamentarismo, il democraticismo; tutte eredità del superficiale e frivolo Settecento. Ma cosa può fare nel campo della politica e in quello dell'economia l'eroe e il condottiero, dopo la rivoluzione che ha concluso il secolo? Non finirà egli per passare come un anarchico, mentre odia l'anarchia con tutta l'anima, e ha lo scopo di restaurare dovunque l'ordine? Egli combatterà con tutti i mezzi, compreso quello della spada, per adempiere la sua missione; come si dirà in seguito: farà la rivoluzione contro la rivoluzione. Carlyle non si restringe quindi a condannare l'economicismo, ma chiama a raccolta le forze per combatterlo e debellarlo, e in consimile maniera si comporta a parecchi propositi, così che è da considerare come un campione della lotta contro il declino della civiltà moderna. Carlyle, a cui si deve la definizione dell'economia come della «scienza triste», discorre del «vangelo del Mammonismo», che ha preso il posto del Vangelo cristiano, e contro di esso invoca la nascita di una sorta di nuovi monaci, che, ad analogia dei monaci medioevali, ponga rimedio ai mali del secolo e porti gli uomini sulla strada del bene. La condizione, per cui questi nuovi monaci, queste nuove guide dell'umanità, possano adempiere la loro missione, è che sappiano cosa è il bene e cosa è il male, e che non stimino bene e male ciò che gli uomini convengono di chiamare con codesti nomi, in altre parole, è l'abbandono del fenomenismo e del convenzionalismo e la restaurazione della metafisica. Non a caso Carlyle si fa diffusore in Inghilterra della filosofia dell'idealismo tedesco, ossia della grande metafisica risorta nell'età moderna, e la sua ispirazione accentuatamente mistica sta in pieno accordo con tale opera di propagazione, giacché c'è un aspetto mistico dell'idealismo, come c'è in tutto il romanticismo. Detto nell'ispirato linguaggio di Carlyle, gli uomini hanno dimenticato Dio, hanno ridotto l'universo ad un inintelligibile *forse*, trattano il cielo come un bersaglio su cui puntare i telescopi, hanno perduto l'anima; qui è la malattia, un'universale gangrena che minaccia tutte le cose di una morte terribile. Nella società domina la separazione, l'isolamento completo, la mutua ostilità; ci si comporta come se il pagamento in contanti fosse l'unica relazione tra gli esseri umani, quasi che in essa si assommino tutti gli impegni dell'uomo. «Veramente – conclude Carlyle – il culto di Mammone è una credenza fatta per renderci melanconici»[15].

Se Carlyle avanza a sbalzi nel suo rigetto dell'economicismo, con il procedi-

[15] Cfr. *Passato e presente*, cit. , pp. 224-225 e *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, intr., trad. it. e note di G. Spina, Milano, 1992, pp. 128-136 e pp. 222-278. – Ci si potrebbe chiedere come si può coerentemente sostenere che l'economicismo è una delle molte conseguenze perverse dell'ateismo e insieme dichiarare che il culto della ricchezza, l'adorazione del denaro è, a sua volta, una religione. Non è forse Mammone una divinità? La risposta è: l'ateismo e l'idolatria coincidono.

mento tipico del letterato, la demolizione sistematica dell'idolo della modernità è eseguita da Fichte, che muove dai principi primi e giunge, mercé un seguito ininterrotto d'inferenze, sino alle conclusioni ultime, anche a costo di varcare i confini dell'utopia. La premessa, che sta a fondamento dell'utilitarismo, è di assicurare la massima felicità del maggior numero possibile di individui mediante il possesso di beni tra i quali spiccano quelli che si chiamano «materiali»; Fichte la rigetta in nome di un ideale morale austero e grave. Gli utilitaristi inglesi e francesi affidano allo Stato il compito di provvedere alla difesa della proprietà; Fichte esige che lo Stato intervenga nella distribuzione della proprietà, facendo sì che nessuno ne sia interamente privo. Gli economisti, tra i quali allignano gli utilitaristi, lasciano che ci siano individui che lavorano e disoccupati, e anzi, giudicano che senza l'esistenza di questi ultimi, i lavoratori potrebbero accrescere smisuratamente le loro richieste di salario; Fichte vuole che lo Stato assicuri a tutti la possibilità di lavorare e di guadagnare. Modernamente la distinzione tra il necessario e il superfluo ha perduto ogni intrinseca ragion d'essere, è rimasta come una semplice circostanza arbitraria, in cui impera il libito dei singoli e le loro disponibilità di denaro; Fichte attribuisce allo Stato l'ufficio di farla valere rigorosamente. La concorrenza è vantata come vantaggiosa soprattutto per i consumatori; Fichte pretende che sia eliminata o, almeno grandemente ridotta, e poiché un tale scopo si può ottenere solamente escludendo il libero commercio con l'estero, teorizza lo «Stato commerciale chiuso». Per quel tanto che il commercio con l'estero è ineliminabile, non possedendosi tutti i prodotti indispensabili entro i propri confini, esso deve essere nelle mani dello Stato. Si suole riguardare la ricchezza come essenzialmente monetaria, ma il filosofo afferma che la moneta non è nulla di reale, e che i beni sono la sola realtà[16].

Hegel riconosce all'utilità, come ad ogni altra figura dello spirito, la sua giustificazione, ma ne addita anche l'insufficienza, cosicché risulta impossibile porre in essa lo scopo dello Stato (e l'insufficienza dell'utilità è quella medesima dell'illuminismo, di cui forma il concetto basilare). Pertanto Hegel dice: «Come all'uomo tutto è utile, così egli lo è parimenti, e la sua determinazione è di rendersi membro universalmente utile e adoperabile della truppa. Di quanto prende cura di sé, di altrettanto deve prestarsi per gli altri, e di quanto si presta, di altrettanto prende cura di se stesso: una mano lava l'altra. Dovunque si trovi, è al posto giusto: è utile agli altri e viene utilizzato»[17]. Gli utilitaristi inglesi levano alle stelle l'ideale del *comfort* e riescono a diffonderlo dovunque, ma Hegel non ne vuole sapere, perché si rende

[16] Cfr. *Der geschlossene Handelsstaat*, in *Werke*, ed. cit., Bd. III, *passim*. Si suole chiamare socialista questa concezione, e tale essa è effettivamente, ma occorre precisare che ci sono due specie di socialismo, quella romantica e quella illuministica. Della prima è sufficiente per i nostri scopi quanto testé è stato detto; della seconda occorre indicare che essa accoglie tutti gli ideali della libertà, dell'uguaglianza, della fratellanza, propugnati dal Settecento e da allora rimasti in circolazione nell'intera Europa, e soltanto domanda che, oltre l'uguaglianza politica, si garantisca l'uguaglianza economica (che della precedente è la condizione, se essa non deve rimanere vuota parola). Questa forma di socialismo (il quale è meglio contraddistinto dal vocabolo «socialdemocrazia») è massimamente remota da Fichte, che ne impugna tutti i principi.

[17] *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1980, Bd. 9, p. 305.

conto che giova non tanto a coloro che lo provano, quanto a coloro che ne suscitano l'esigenza per ricavarne un profitto[18].

Sin qui è preso di mira l'utilitarismo di per se stesso, Burckhardt pone sotto accusa l'invasione che esso compie dell'arte, della filosofia, della stessa scienza della natura, tutte attività incompatibili con lo spirito commerciale, con il senso del lucro, diventati dominanti. Burckhardt fa incominciare la grande crisi della cultura moderna nel XVIII secolo e rileva com'essa compia passi vigorosi dopo il 1815, allorché gli interessi economici diventano determinanti per la storia del mondo. Le barriere professionali vengono meno, la proprietà fondiaria si rende mobile e disponibile per l'industria, l'Inghilterra diventa il modello del macchinismo e dell'industrialismo, seguita dagli Stati Uniti, i quali occupano quasi tutta l'America del Nord e costringono l'Asia ad aprirsi ai traffici. Lo Stato si riduce alla funzione di gendarme dell'attività economica, il debito pubblico cresce a dismisura, si ipoteca il futuro, si dilapida il patrimonio delle generazioni che verranno: «Da qui si originerà una volta o l'altra la crisi decisiva contro il genio affaristico del nostro tempo»[19].

La polemica di Nietzsche contro l'ideale della felicità è essenzialmente diretta contro la maniera in cui la felicità è intesa dagli Inglesi, i quali la ripongono nel benessere economico. I filosofi dell'Inghilterra teorizzano l'industria e il mercato, anzi sono essi stessi una sorta di industriali e di mercanti; essi ignorano che il commercio è per sua natura satanico, che il suo principio è: «rendimi di più di quel che io ti do»; la tecnica ci americanizzerà, il progresso atrofizzerà in noi a tal punto la parte spirituale che tutto ciò che non è *ardeur vers Plutus* sarà considerato qualcosa di enormemente ridicolo. Verrà necessariamente l'unificazione economica dell'Europa, e con essa si affermerà la cultura delle grandi città, dei giornali, della «mancanza di scopo»[20].

Tanto connaturata al romanticismo è la lotta contro l'utilitarismo, il capitalismo, l'economicismo, che non c'è nessuno dei suoi esponenti di spicco che, pronunciandosi su quest'ordine di questioni, non abbia sentito bisogno di parteciparvi. Così, per Klages, il capitalismo moderno è, al pari dello Stato moderno, una manifestazione dello spirito della scientificità, sorge in opposizione alla vita. I contrari dello Stato

[18] *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 348-349. In tutto questo Hegel si ricollega ai Greci, e soprattutto a Platone e ad Aristotele. La condanna dell'amore della ricchezza è radicale in Platone, a cui ciò che modernamente si chiama la pubblicità riesce tanto inaccettabile da fargli prevedere le percosse per i mercanti che insistono nel lodare le loro merci (*Leg.* XI, 917c). I desideri di quanti si preoccupano di vivere vanno all'infinito e costoro ricercano all'infinito i mezzi di soddisfarli, dichiara Aristotele (*Pol.*, I, 1257b 20-1258a 10). Il *comfortable*, avverte Hegel, è inesauribile, va all'infinito, si comporta come un comodo che arreca sempre nuovi incomodi.

[19] *Considerazioni sulla storia universale*, cit., pp. 135-138 e p. 197.

[20] *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 253; pp. 291-299; pp. 323-325. – Ciò che Nietzsche condensa nelle folgorazioni dei suoi aforismi, Spengler distende in una dettagliata trattazione, in cui la dominazione del denaro è collegata con quella delle metropoli. Per il contadino il denaro non ha alcun significato; l'uomo antico confronta beni; è l'uomo delle tarde età che calcola secondo una misura rigida i valori delle merci. La grande politica cede, infine, il posto alla politica economica, la quale diventa fine a se stessa. Questa concezione affaristica dell'esistenza compenetra di sé ogni forma di attività (*Il tramonto dell'Occidente*, cit., pp. 1349-1367).

razionalizzato sono l'onnipotenza dei possessori dei grandi capitali e l'impotenza dei semplici diseredati. Da siffatto contrasto segue l'ininterrotta lotta della concorrenza, seguono le lotte di partito, di classe, i delitti, le rivoluzioni, le guerre tra i popoli; e come potrebbe essere altrimenti, se la società capitalistica impicca i piccoli ladri e legittima i grandi? La conclusione presumibile è: o tramonto universale o automatizzazione universale[21].

L'ultima parola non è ancora detta, e nell'impossibilità di mantenere la propria dignità, il proprio onore, sotto il regno della plutocrazia, Maurras chiama a raccolta tutte le forze per tentare di fare qualcosa di bello prima di affondare. Il Sangue e l'Oro lottano tra loro; l'intelligenza conserva il potere di scegliere e di fare il vincitore; quanti hanno a cuore la salvezza dell'ordine e della civiltà minacciata non possono esitare intorno alla parte da cui schierarsi: l'Oro, divisibile all'infinito, è anche un immenso divisore: non c'è patria capace di resistergli[22].

Da queste prese di posizione risulta evidente che nell'urto tra romanticismo e illuminismo – il quale riguarda, oltre l'economicismo, tutti gli altri domini del pensare e del fare –, è prefigurata grande parte della storia del XIX e del XX secolo.

4. *Il significato e il destino della tecnica*

I creatori della scienza moderna auspicarono la produzione di congegni, servendosi dei quali l'uomo potesse diventare il dominatore della natura, ma da parecchio tempo in qua si sostiene da parte di molti che l'uomo, anziché servirsi delle macchine, si sta rendendo il loro servitore, e che il dominio della natura minaccia di trasformarsi in una distruzione della Terra. Di per sé, la tecnica, al pari dell'acquisizione della ricchezza di cui è al servizio, è suscettibile di andare all'infinito, di modo che la prima questione da porre è di stabilire se ci siano o no degli elementi capaci di arrestarla e fors'anche di provocare la sua fine.

A reputare che ci siano dei sintomi che preannunciano il crollo della tecnica è specialmente Spengler, il quale sostiene che il «pensiero faustiano» – che della tecnica è stato l'autore – ne ha ormai abbastanza di questa sua creatura, si dà alla pura speculazione o si abbandona all'occultismo, mentre le masse dei lavoratori, mediante gli scioperi, si ribellano al destino del macchinismo. Si perpetra, infine, una sorta di tradimento nei confronti della tecnica, consentendo che il sapere, che ne è alla base, si diffonda tra i popoli di colore, per i quali non rappresenta, come per l'«uomo faustiano» una necessità interiore, un bisogno spirituale. È però difficile incontrare un insieme di sintomi più inconsistente di quello testé richiamato e una conclusione più infondata di quella che si pretende di trarne. Il «pensiero faustiano», l'«uomo faustiano», sono entità mitologiche, e il mito di Faust, in tutte le sue molteplici formulazioni, non ha niente da spartire con la tecnica, la quale è una manifestazione della civiltà moderna collegata con l'industrialismo, che è la cosa più

[21] *Der Geist als Widersacher der Seele*, cit., p. 128; p. 1204; p. 1221.
[22] Cfr. Ch. Maurras, *L'avenir de l'intelligence*, Paris, 1903, pp. 13-15 e pp. 98-99.

prosaica del mondo, e quindi remota da ogni sogno di poesia. La pura speculazione, le meditazioni metafisiche sono sempre più diserte; alla filosofia indiana e all'occultismo si rivolgono in pochi, e quanti si danno al secondo sono, di solito, individui in cui c'è poco da confidare per qualsiasi scopo: se costoro, invece di accordare le loro energie alle scoperte della scienza e ai ritrovati della tecnica, le volgono altrove, c'è più da guadagnare che da perdere. Gli scioperi dei lavoratori, e i sindacati che li promuovono, giovano, a lungo andare, all'industrialismo, perché aumentano, con le concessioni salariali che ottengono, il potere d'acquisto delle masse e quindi estendono lo smercio dei prodotti dell'industria, la quale ha ognora maggiore bisogno di una tale superiore espansione, essendo non nobiliare, come quella del tempo antico, ma plebea, e di conseguenza, favoriscono il macchinismo. I popoli di colore, tra i quali Spengler mette anche i Russi e gli abitanti dell'Europa meridionale e sud-orientale, sono capaci di dedicarsi con successo alle invenzioni e alle applicazioni delle macchine. Il preteso tradimento della tecnica, che si sarebbe effettuato lasciando dovunque conoscere i segreti scientifici, che ne stanno a fondamento, agevola la diffusione planetaria della tecnica, la quale oggi è pressoché un fatto compiuto, ma già al tempo di Spengler si poteva intravedere. Del resto, la scienza non conosce frontiere e quelle che artificiosamente si tenta di costruire vengono poi violate dallo spionaggio scientifico: i segreti del sapere si riescono a mantenere altrettanto poco dei segreti militari, che prima o poi si sanno dalle potenze interessate ad apprenderli. Eppure Spengler aveva avviato la sua trattazione con la giusta affermazione che la tecnica va all'infinito e che ogni passo che essa compie è seguito immancabilmente da altri passi; manifestamente Spengler è stato tratto fuori strada dalla sua fondamentale idea del tramonto della civiltà e della civilizzazione, che a qualsiasi civiltà tiene dietro[23].

Muovendo da nozioni del tutto diverse da quelle di Spengler, Bergson, dopo aver attribuito l'attitudine inventiva, che presiede al macchinismo, alla prevalenza presa dai bisogni artificiali dell'umanità, auspica una semplificazione della vita, con la quale tutto quello che desta tante preoccupazioni per l'avvenire dell'umanità «*apparaîtra comme un ballon qu'on remplit furieusement d'air et qui se dégonflera aussi tout d'un coup*»[24]. Naturalmente è possibile che avvenga il ritorno alla vita semplice, sperato da Bergson, che l'amore delle comodità e del lusso, che sono tanta parte delle cure dell'uomo di oggi, vengano meno, trattandosi di preferenze e di gusti passeggeri, ma, se questo accadesse, provocherebbe enormi rivolgimenti sociali per la deindustrializzazione che ne conseguirebbe in quasi tutto il pianeta. Bergson cerca anche di distinguere gli aspetti buoni (tra i quali ripone l'aiuto al lavoro, la diminuzione della fatica, l'aumento delle disponibilità alimentari, e gli aspetti cattivi (come quelli or ora menzionati) del macchinismo, ma c'è da chiedersi se questo non sia un tutto solidale, in cui una tale distinzione non si può introdurre. Il fondamento, che Bergson adduce

[23] Cfr. O. Spengler, *L'uomo e la tecnica*, introd. S. Zecchi, trad. it. G. Gurisatti, Parma, 1992, pp. 74-100.

[24] *Le deux sources de la morale et de la religion*, in *Oeuvres*, Édition du Centenaire, Paris, 1963², p. 1233.

per la sua ipotesi, che è anche una sua aspettazione fiduciosa, di un ritorno alla vita semplice, è l'andirivieni delle tendenze che si osserva nella storia, l'alternarsi dei flussi e dei riflussi; si tratta di una formulazione della teoria dei cicli, la quale si riduce, come ci è noto, all'inevitabile avvicendamento della nascita e della morte. Ma, quando non si tratta di organismi biologici, questa teoria ci lascia completamente all'oscuro sui tempi e sui modi, e nel caso presente ci dice unicamente che il macchinismo e l'industrialismo, come sono sorti, così anche periranno, circostanza della quale nessun uomo di senno può dubitare, ma che poco interessa, senza contare che c'è motivo di ritenere che la loro fine sia accompagnata da cataclismi terrificanti, da cui volentieri si allontana lo sguardo.

Il merito di aver respinto la concezione strumentale della tecnica, che ne fa un insieme di mezzi a disposizione dell'uomo, spetta essenzialmente a Heidegger, il quale assegna alla tecnica il significato di dominio dell'im-posizione (*Ge-stell*). Si tratta di uno degli aspetti più felici del suo pensiero[25].

5. *La questione ecologica*

Molto prima che si diffondessero il movimento e la letteratura dell'ecologia – ma il termine «ecologia» è stato introdotto da Ernst Haeckel nel 1867 –, Lamarck aveva accennato alla possibilità che l'umanità si distruggesse e Darwin aveva mostrato come molte specie animali fossero destinate irrimediabilmente all'estinzione. Klages radicalizza l'aspetto distruttivo, dichiarando che la tecnica, nel suo odierno significato, che è quello che compare quando si discorre dei «miracoli della tecnica», per quanto fondamentalmente non risalga a più di quattro generazioni addietro, è stata ciò nonostante capace di annientare dozzine di tribù di primitivi, centinaia di specie vegetali, il doppio o il triplo di razze animali, e conclude che l'universo è, per questa follia distruttiva, qualcosa di troppo esteso, ma che la Terra, se nel frattempo non accade un miracolo, ne morirà, e allora la potenza, che è stata in grado di demolire un intero pianeta, avrà effettivamente composto un brano della «storia del mondo»[26].

Tocca alla sterminata letteratura dell'ecologia portare la trattazione dalle premesse filosofiche generali ai dati di fatto particolari dettagliando e circostanziando il discorso (noi forniremo di essa soltanto alcuni esempi, capaci tuttavia di dare un'idea delle dimensioni assunte di recente dalla questione).

Si hanno sempre più alternanze di periodi di siccità e di inondazioni, da cui le dighe riescono malamente a difendere; l'inquinamento delle acque si diffonde; molti

[25] Si attende la minaccia delle manifestazioni future, magari prossime, del macchinismo; la verità, dice Heidegger, è che la minaccia ha già colpito l'uomo nella sua essenza. Cfr. *Vorträge und Aufsätze*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 7, Frankfurt am Main, 2000, pp. 7-36. – L'idea che la tecnica sia un complesso di strumenti, di cui l'uomo compie l'uso che preferisce, era già stata rifiutata da Simmel, che vi addita una catena che lega l'uomo e lo asserve alla natura, da cui si era preteso che lo liberasse, frapponendo tra lui e la sua parte più autentica una barriera di congegni, di attrezzi, di prodotti, che è impossibile superare. Cfr. *Filosofia del denaro*, cit., pp. 679-680.

[26] Cfr. *Der Geist als Widersacher der Seele*, cit., pp. 767-768.

boschi e molte foreste, essenziali per la conservazione della vita, vengono distrutti, la flora e la fauna tendono a scomparire; l'esistenza è in gioco, ma gli uomini politici non riescono a prendere le decisioni che la situazione impone[27]. I quattro principali sistemi biologici, da cui l'umanità dipende per il cibo e per le materie prime dell'industria, ossia le zone di pesca, i pascoli, le foreste, le terre coltivate, sono sottoposti a pressioni irresistibili da parte di miliardi di esseri umani che crescono al ritmo del 3 per cento all'anno e che, continuando ad aumentare nello stesso modo, si moltiplicheranno di 19 volte nell'arco di un secolo[28].

Sul viluppo di difficoltà creato dall'assommarsi del degrado ambientale, della crisi energetica e degli intoppi dell'economia si sofferma B. Commoner[29], sottolineando come ogni soluzione che si tenti di arrecare ad un ordine di questioni, noccia agli altri e li aggravi. La lotta contro la degradazione dell'ambiente richiede il controllo dell'inquinamento, e questo limita la ricerca di nuove fonti di energia utilizzabili; d'altro lato, il risparmio energetico ha un prezzo elevato, a cui si cerca di far fronte mediante operazioni sui prezzi, nuove imposte e aumento dei tassi d'interesse. I fautori di una soluzione sono inevitabilmente avversari dei paladini delle altre, mentre l'attività politica ristagna e non vengono adottati provvedimenti capaci di porre rimedio alla crisi (i pochi rimedi introdotti non soltanto sono insufficienti, ma aumentano la confusione e lo scompiglio). Com'era da attendersi, il capitalismo prosegue per la sua strada, attenendosi al principio di ricavare il massimo profitto, e dimostrandosi insensibile al problema di mantenere vivibile l'ambiente. Il programma riassunto nella formula dello «sviluppo sostenibile» è rimasto finora nel

[27] Questi sono i temi principali discussi da S. Mines ne *Gli ultimi giorni dell'umanità. Sopravvivenza ecologica o estinzione*, trad. it. R. Long, Torino, 1972. – Mines sottolinea il carattere di predatore dell'uomo, ma anche molti animali lo sono; per dirla con Hobbes, la differenza è che l'animale è affamato soltanto della fame presente, mentre l'uomo lo è anche della fame futura. I politici avrebbero certamente grandi responsabilità da assumersi, ma sono in genere così occupati nel combattersi tra loro, che è difficile immaginare che adempiano i compiti che hanno dinanzi.

[28] Cfr. L.R. Brown, *Il 29° giorno. Dimensioni e bisogni della popolazione umana e risorse della Terra*, trad. it. L. Sosio, Firenze, 1980. Quest'autore richiede soprattutto una nuova morale, per introdurre una regolamentazione del numero e delle aspirazioni degli esseri umani, che li adegui alle risorse e alle capacità della Terra, sostituendo la dominante morale della crescita. C'è motivo di ritenere che *in astratto* tutti o quasi tutti si dichiarino d'accordo su una siffatta richiesta, ma c'è da temere che *in concreto* si prosegua sulla strada sin qui seguita. Questa nuova morale – che avrebbe assai d'antico – dovrebbe aver partita vinta su quella illuministica, la quale ha nella crescita della ricchezza il suo principio ispiratore, e riscoprire la virtù della frugalità. Per contenere il numero della popolazione del pianeta, non ci sono, invece, difficoltà da parte dell'illuminismo (il quale, orientato per lo più in senso popolazionista nel Settecento, è diventato da tempo antipopolazionista – gli si debbono, infatti, l'adozione della politica di limitazione delle nascite, la legalizzazione dell'aborto, e simili – ma qui gli ostacoli provengono dalle religioni e dai costumi tradizionali. Si può presumere che la restrizione dell'indice di aumento degli esseri umani si abbia soprattutto dove è maggiormente radicata la civiltà occidentale o dove ci sono reggimenti politici forti, capaci di prendere decisioni impopolari e di imporle con la mano di ferro, e che la popolazione aumenti enormemente dove non accade né la prima né la seconda cosa, vale a dire in Africa. Ancora di più ardua realizzazione è la diminuzione dei consumi. Brown richiama anche gli intralci dello specialismo scientifico: gli economisti non hanno occhi e orecchie per le denunce degli ecologisti; massima poi è la miopia dei politici.

[29] Ne *La povertà del potere*, trad. it. E. Vinassa de Regny, Milano, 1974.

limbo delle buone intenzioni: i potenti confessano così la povertà della loro potenza.

Ciò che, almeno per il momento, non si può sperare di ricevere dalla politica, si può forse confidare di riuscire ad avere dalla scienza? È l'interrogativo che si pone M. Cini[30], il quale rileva come il tradizionale divario esistente tra la scienza, intesa come investigazione disinteressata della natura, e la tecnica, considerata come attività finalizzata alla produzione di manufatti, tenda negli ultimi decenni ad attenuarsi sin quasi a scomparire. Da una parte, la scienza fa maggiore parte alla ricerca applicata e tiene conto degli scopi a cui essa può mettere capo, dall'altra la tecnica diventa tecnologia, e cioè invenzione programmata di artefatti, che reagisce sulla stessa ricerca scientifica, fornendole contributi sostanziali intorno alla direzione da prendere. A questi mutamenti dovrebbe corrispondere un cangiamento del pari profondo della morale professionale degli scienziati, che non possono non rendersi conto della necessità di porre a fondamento della propria attività criteri validi per tutta la società. In breve, si tratta di accogliere il principio della responsabilità dell'uomo non soltanto nei confronti della sua specie, ma della vita in generale, quali che siano le forme in cui essa si manifesta. Un tale «nuovo patto sociale» avrebbe una grande portata ecologica, e porrebbe, tra l'altro, fine allo spettacolo indecoroso offerto da alcuni scienziati, i quali rivolgono degli appelli ai governi, invitandoli a guardarsi dagli ecologisti, dipinti come nemici del sapere. Ciò che si può fare non è molto, ma occorre almeno tentare di salvare la Terra dalla catastrofe che l'attende proseguendo sulla strada su cui ci si è messi[31].

Tra le minacce che pesano sul futuro della Terra un posto speciale ha la desertificazione di ampie plaghe del pianeta, che è una delle cause dell'aumentata emigrazione, la quale è diretta dal Terzo al Primo Mondo, dove favorisce le contese e i conflitti sociali e, se proseguisse in maniera incontrollata, porterebbe ad un meticciato universale, il quale può anche ricevere la suadente denominazione di «razza cosmica», ma si tratta comunque di un'entità di cui s'ignorano i tratti fisici e le disposizioni mentali. È comprovato che i cosiddetti popoli primitivi, sinché conservano la loro economia e i loro stili di vita consueti, vivono nella decenza, e che sono stati i vari imperialismi occidentali ad introdurre tra di essi lo squallore e la rovina, la miseria estrema e il degrado ambientale. È stata soprattutto l'idea, o meglio, l'utopia del «mercato autoregolantesi», dominante nel secolo XIX, ad annullare in molti luoghi la sostanza umana della società e a mutare l'ambiente in un deserto[32].

Lo studio comparato della fine di molte civiltà del passato dimostra la parte considerevole che nel determinarla hanno avuto le errate pratiche ambientali. I crolli del passato seguono percorsi tanto simili da parere variazioni di un identico tema. Si è

[30] Cfr. *Scienze naturali e cultura ecologica*, in *Ecologia e*, a cura di E. Tiezzi, Roma-Bari, 1995, pp. 231-255.

[31] Talvolta si compiono errori macroscopici sui temi dell'ecologia, ma essi non debbono essere adoperati come un pretesto per rigettare le preoccupazioni degli ecologisti sulla salvaguardia dell'ambiente. Cfr. *I limiti dello sviluppo*, Milano, 1972 e, di contro, F.A. von Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*, ed. it. a cura di F. Donzelli, trad. A. Cimino, Bologna, 1988, p. 220.

[32] Cfr. K. Polanyi, *La grande trasformazione*, intr. A. Salsano, trad. it. R. Vigevani, Torino, 1976, p. 6 ss.

trattato della deforestazione e della distruzione dell'*habitat*, della gestione sbagliata del suolo e delle risorse idriche, dell'eccesso di caccia e di pesca, dell'introduzione di nuove e inadatte specie animali, della crescita della popolazione oltre i limiti convenienti. Sarebbe un errore mettersi a ritenere che la tecnologia moderna sia in grado di risolvere tutti i problemi attuali e quelli che si profilano all'orizzonte, perché, accanto a quelli che risolve, ci sono quelli che crea e che aggrava. La popolazione mondiale cresce e quello che più conta non è il numero degli individui quanto è l'urto da essi esercitato sull'ambiente, il quale tende ad aumentare. La globalizzazione dell'informazione fa giungere perfino nei villaggi più sperduti le immagini di un mondo ricco e fortunato. Le organizzazioni internazionali spingono gli abitanti dei paesi più poveri a perseguire un tipo di vita «all'occidentale» e nessuno ha il coraggio di dire che si tratta di un sogno irrealizzabile. Non deve sorprendere se al massimo della ricchezza ha tenuto dietro molte volte nel passato un crollo repentino, perché il più alto benessere esercita il peso più grave sull'ambiente. L'industrialismo, nelle dimensioni che ha raggiunto ai nostri giorni, ci rende svantaggiati nei confronti delle civiltà che hanno preceduto la nostra, sebbene il comune pregiudizio spinga a ritenerci favoriti dalla sorte[33].

6. *Congetture sul futuro del capitalismo*

Tutte le questioni passate in rassegna si collegano all'assetto capitalistico dell'economia moderna, e questo fatto spiega come ci si interroghi, da più di un secolo e mezzo, sull'avvenire riservato al capitalismo, proponendo nella maggior parte dei casi diagnosi infauste che però, almeno nella maniera in cui sono state formulate, si sono dimostrate infondate, essendo state confutate dai fatti medesimi, che avrebbero dovuto convalidarle.

Si è preteso di riscontrare una tendenza autodistruttiva nel capitalismo, di cui sarebbero manifestazioni la crescente burocratizzazione delle imprese, l'abitudine degli industriali e dei commercianti ad abbandonarsi al lusso, al godimento delle ricchezze in forma di rendite, all'appiattimento nell'assistenzialismo. Su questi motivi insiste soprattutto Sombart, ma, Max Scheler ha buon gioco nel ribattere che prima Sombart descrive il capitalismo come un gigante e poi pretende che il gigante sia ucciso da una zanzara che gli si posa sul naso[34]. Alcune delle ragioni addotte da Sombart, come l'inclinazione degli uomini d'affari a ritirarsi in campagna e a con-

[33] Cfr. J. Diamond, *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere*, trad. it. F. Leardini, Torino, 2005, pp. 8-22 e pp. 501-503. Nonostante il realismo a cui è improntata la trattazione, soprattutto a proposito delle ondate di immigranti, che giungeranno prossimamente in quantità assai superiori a quelle odierne, Diamond non intende professarsi pessimista, anzi manifesta un cauto ottimismo sul futuro del mondo, a condizione che l'opinione pubblica occidentale spinga le aziende e i governi a seguire pratiche compatibili con la salvaguardia dell'ambiente. Questo orientamento è quello condiviso dalla generalità degli ambientalisti, i quali intendono segnalare i problemi, prima che le loro dimensioni oltrepassino il punto di non ritorno.

[34] Max Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racimaro, Napoli, 1988, pp. 42-43. A sua volta, Scheler crede alla fine del capitalismo, che sarebbe dovuta all'affermazione di un

durre la vita del gentiluomo, la diminuzione dell'eccedenza delle nascite sulle morti, e simili, hanno ai nostri giorni il solo interesse di mostrare che se il capitalismo dovesse essere ucciso dalla diffusa ostilità da cui è circondato, sarebbe morto da un pezzo. – Pareto preferisce soffermarsi sulla diffusione del socialismo, dichiarando che questo sottrae ognora nuovi puntelli all'edificio del capitalismo, ma è inutile ricordare che il socialismo veramente avverso al capitalismo è uscito di scena e non sembra pronto a farvi ritorno[35].

Più ampiamente argomentata è l'analisi di Schumpeter, che cerca di stabilire l'impossibilità della sopravvivenza del capitalismo sia per motivi economici, sia per il venir meno degli istituti sociali da cui esso è sostenuto. Sotto il primo proposito, Schumpeter adduce la crescente meccanizzazione del processo industriale, la diffusione del lavoro a squadre, il maggior posto preso dagli amministratori, e soprattutto la possibilità che i bisogni economici del genere umano siano soddisfatti una buona volta in maniera talmente completa da rendere inutile ogni ulteriore sforzo produttivo, ciò che determinerebbe uno stato stazionario, e allora il capitalismo diventerebbe atrofico. A quest'ultimo e più importante proposito si può però rinviare a San Tommaso, il quale afferma: «*Appetitus divitiarum artificialium est infinitus*»[36], aggiungendo che la modernità si regge da tempo sul primato delle ricchezze artificiali, cosa che finora non ha arrecato inconvenienti di specie economica. La possibilità che i bisogni economici dell'umanità siano integralmente soddisfatti – sia consentito insistere, perché il punto ha un'importanza capitale – non esiste, essa non è già un'evenienza lontana nel tempo, e quindi immeritevole di considerazione, bensì un'assurdità logica. I bisogni, infatti, derivano dai desideri e la facoltà di desiderare è infinita. La circostanza poi che aumenti la meccanizzazione industriale, e corrispondentemente l'entità degli stipendi degli amministratori, non sopprime il funzionamento del capitalismo. Il puro profitto del capitalista – di chi possiede un capitale e lo investe – non è perciò destinato a venir meno; tra l'altro, niente vieta che codesti amministratori diventino, a loro volta, azionisti e ottengano puri profitti capitalistici. Tutta la differenza che Schumpeter (insieme a molti altri) crede esistere tra il possesso di un pacchetto di azioni e quello di terreni e di altri beni «fatti fruttare» non c'è. È da riporre nel novero delle leggende l'eventualità di una crisi complessiva e generalizzata – e non soltanto parziale e locale – dell'economia capitalistica. Poiché ogni produttore è nel contempo un consumatore, si possono bensì dare «ingorghi» e crisi limitate, ma non possono aversi totali, e pertanto la sovraproduzione, agitata tanto a lungo come uno spauracchio pauroso, è anche per questo riguardo un'evenienza irrealizzabile: ragionando per principi prossimi, si perviene alle medesime conclusioni a cui si arriva argomentando dai principi primi; circostanza, questa, che confuta a sufficienza la paventata o sperata fine del capitalismo. Schumpeter discorre della «decadenza», della «riduzione a *routine*», del

nuovo genere di vita e di cultura; senonché non c'è il menomo segno che preannunci l'avvento di siffatte entità.

[35] Cfr. *I sistemi socialisti*, a cura di G. Busino, Torino, 1977, *passim*.

[36] *S. th.*, I-II^{ae}, q. 2, a.1, ad.3.

«crollo» della «scomparsa» del capitalismo, adoperando questi termini pressoché come sinonimi, e invece si tratta di cose diversissime. Una qualsiasi entità, di natura economica, religiosa, morale, giuridica, o di altro genere che sia, *scompare* solamente quando è *sostituita* da una differente; se non sopravviene un nuovo ordinamento economico che prenda il posto del capitalismo, può certamente capitare che questo scenda sempre più in basso, ma non può accadere che muoia (come succedeva a quel personaggio della mitologia greca, a cui gli dei avevano accordato l'immortalità, ma non l'eterna giovinezza, di modo che invecchiava sempre, ma non esalava mai l'ultimo respiro). Il fatto è che Schumpeter ha sin dall'inizio in mente il socialismo, come l'incaricato di sostituire il capitalismo (ma il socialismo, com'egli l'intende, pacifico e moderato, non avrebbe potuto compiere una tale funzione, tant'è vero che non c'è riuscito nemmeno il comunismo).

La fine del capitalismo è attesa anche dalla costituzione di grandi monopoli, i quali sopprimono la concorrenza, che è un elemento costitutivo della forma capitalistica dell'economia; quanti la pensano così dimenticano però che la concorrenza, la competizione, la contesa è un ingrediente essenziale della realtà, al pari della concordia, dell'amore, e di conseguenza, non può venir meno. Quand'anche accadesse che un singolo settore della produzione industriale fosse interamente nelle mani di un unico monopolio – cosa, questa, che è lungi dall'accadere e, anzi, in alcuni casi si osserva la tendenza opposta alla frammentazione – la concorrenza continuerebbe ad esistere tra codesto settore e tutti gli altri, e il capitalismo cangerebbe aspetto (come già ne ha mutati parecchi da quando è sorto, essendo di sua natura mobile e dinamico), ma seguiterebbe ugualmente ad esistere. L'esperienza conferma che la paralisi del capitalismo dovuta alla nascita dei monopoli è un evento inattendibile, e che la concorrenza prosegue tra le grandi società multinazionali e, anziché scomparire, s'intensifica e diventa più recisa.

Il vero cavallo di battaglia da inforcare per ripromettersi la distruzione del capitalismo è però la costituzione delle società per azioni, le quali rappresenterebbero addirittura un'«espropriazione degli espropriatori», ossia un annientamento della proprietà privata. Anche Marx si è lasciato incantare da questo miraggio; ma torni o no il comunismo a costituire lo scopo politico di grandi masse umane, è evidente che, col passare dei decenni, tanto mutano le strutture della società, che il marxismo diventa desueto e antiquato (già la condizione storica cui esso corrisponde è maggiormente quella dell'Ottocento che quella del Novecento, sebbene soltanto in quest'ultimo secolo sia diventato l'insegna ideologica di alcuni Stati), cosicché l'eventuale nuovo comunismo sarà costretto a darsi un differente assetto dottrinale e ad accogliere diversi simboli nella sua raccolta iconografica. Ciò nonostante si continua ad insistere che le società per azioni sono la prova del fatto che l'umanità si sta distaccando dal capitalismo, e che i capitalisti non formano più il rango dominante, sostituiti nella loro posizione sempre maggiormente dai direttori generali, dai sovrintendenti degli impianti, in breve, da quanti attendono all'effettiva produzione delle merci, ossia dai tecnici[37]. È però da riflettere che i proprietari delle intraprese economiche possono anche dirigerle, ma che in nessun modo debbono farlo,

[37] Questo è l'assunto sostenuto da J. Burnham, ne *La rivoluzione dei tecnici*, trad. it. C. Pellizzi, Mi-

vale a dire che il loro eventuale compito di direzione è un elemento aggiuntivo, non costitutivo, e che comunque il profitto va al capitale che essi investono e non alla loro ipotetica attività di dirigenti, alla quale compete un compenso a parte. Giuridicamente la proprietà delle società per azioni appartiene ad esse medesime, ma dietro le persone morali, che sono le società, stanno le persone fisiche, che sono gli azionisti, i quali non si limitano a ricevere i dividendi, se e quando e nella misura in cui ai dirigenti piace distribuirli, ma hanno ampi e indiscutibili poteri. La facoltà di comprare e di vendere delle azioni è – nelle modalità previste dagli statuti societari – nelle loro mani, e le sorti delle società sono legate alla circostanza che i dividendi siano, con una certa regolarità, distribuiti. Se le società falliscono, i dirigenti restano senza impiego, giacché, per alto che sia il loro posto, sono pur sempre degli stipendiati. I tecnici non sono mai sicuri, possono essere sempre licenziati, messi alla porta, debbono, inoltre, subire le interferenze dei proprietari, le quali, in una forma o nell'altra, non mancano mai. Chi detiene la proprietà, il suo titolare, ha il potere; pensarla diversamente equivale a continuare a ritenere che il diritto sia una sovrastruttura, ma il mondo non si divide in struttura e in sovrastruttura. Senza dubbio, è accaduto che i proprietari delle maggiori intraprese hanno cessato di dirigerle, che questo compito è esercitato da una pletora di dirigenti, suddivisi in innumerevoli uffici e commissioni, ma tutto questo lascia sussistere indenne il capitalismo, il quale assume solamente una fisionomia diversa da quella che aveva in precedenza.

Messa nel novero delle escogitazioni infondate la presunta legge della caduta tendenziale del saggio di profitto, provato che le crisi a cui il sistema capitalista va incontro sono parziali e transitorie e che una crisi complessiva e permanente non è da attendersi – a causa di fattori ad esso interni –, non rimane ai sostenitori della sua prossima e immancabile scomparsa altro partito che quello di dichiarare che la proprietà si è di recente smaterializzata, perdendo il fascino che aveva una volta, e che tale volatilizzazione e tale inappagamento preludono a un mutato assetto dell'economia. Ma, di grazia, cosa significa una siffatta smaterializzazione? Essa non vuol dire altro che la ricchezza è essenzialmente monetaria, che il denaro non è solo un mezzo di scambio, ma è altresì ciò in cui tutti i beni si riassumono e si assommano. Questo però non accade da qualche decennio o da qualche secolo, ma è un elemento basilare della modernità, e accompagna da sempre e per sempre il capitalismo, il quale ne è completamente soddisfatto[38].

Un fattore a favore del mantenimento del capitalismo in economia è la dominazione dei reggimenti democratici in politica, i quali sono radicati in Occidente e niente lascia intravedere nemmeno di lontano la possibilità che siano nel prossimo

lano, 1947[2], in cui si prevede che la società capitalistica sarà sostituita da quella dei tecnici, e anzi si assicura che il passaggio dalla prima alla seconda è già in uno stadio avanzato.

[38] In una biografia di un magnate americano si legge che costui, ridotto all'immobilità e all'inattività dagli acciacchi della vecchiaia, si faceva mostrare ogni sera un pezzo di carta su cui erano segnati i profitti realizzati in quel giorno dalle sue intraprese, e poiché essi non mancavano mai di essere consistenti, manifestava una gioia incontenibile e diceva che quella era la massima soddisfazione della sua vita. Anche se si tratta presumibilmente di un aneddoto, mette conto di segnalarlo, perché prova che la *forma mentis* del capitalista non si lascia scuotere da niente.

futuro rovesciati (ed essi sono tutti schierati dalla parte dell'economia capitalistica, alcuni nelle parole e nei fatti, altri soltanto nei fatti, che sono però quelli che premono; così è anche della socialdemocrazia, la quale cerca bensì di moderare certi eccessi del capitalismo, ma non s'illude di avere la capacità di travolgerlo e di sostituirlo e, del resto, nemmeno lo vuole veramente). Certamente, tra la democrazia e il capitalismo esiste soltanto una relazione accidentale e gli argomenti che si adducono per farla passare per una relazione necessaria, sono infondati. Si sostiene che la democrazia si regge sulla competizione dei partiti, la quale corrisponde alla concorrenza tra le intraprese del capitalismo; senonché è da osservare che la competizione esiste dovunque nella politica, e soltanto talvolta è aperta e conclamata, come accade nel liberalismo e nella democrazia, e talvolta è occulta e tacita, come capita nei reggimenti assolutistici e nel dispotismo. Anche sotto l'assolutismo, i ministri e, in generale, i governanti collaborano unanimi a prima vista per la realizzazione di un programma comune, e tramano e si combattono nell'ombra per abbattere i rivali e acquistare un maggior potere di quello che posseggono, non c'è dispotismo tanto rigido da poter impedire *armata manu* questa lotta sotterranea, e dove esso per un momento riesce a reprimerla, è un cattivo segno per le sue sorti, giacché gli urti, quando sono compressi, esplodono nelle rivoluzioni (e anche per questo ha ragione Machiavelli quando afferma che i regimi violenti non sono duraturi). Ancor minor credito merita il ragionamento per il quale la democrazia va di pari passo con il capitalismo, perché sia quella che questo sono caratterizzati dal cangiamento rapido, acquistandosi nell'una in breve tempo e talvolta all'improvviso il potere e altrettanto sveltamente perdendolo, e nell'altro diventando subitaneamente i ricchi poveri e i poveri ricchi. La velocità del ricambio dei ceti è l'essenza della democrazia, ma niente prova che forme di governo da essa diverse non possano assicurare la produzione della ricchezza, soprattutto dove tradizioni di vita millenaria, quali si hanno in Asia, militano contro la dispersione del potere tipica dei moderni regimi democratici. L'esperienza conferma estesamente che il legame tra democrazia e capitalismo è, anche in Occidente, casuale, giacché in Inghilterra si ha il capitalismo – che è allora agli albori –, sia sotto Cromwell, sia dopo la «gloriosa rivoluzione», in Francia sia con Napoleone I e Napoleone III, sia con le varie repubbliche che si succedono in quel paese, e via di seguito esemplificando. Con tutto ciò la predilezione di cui la proprietà privata – la sua salvaguardia è la parola d'ordine del capitalismo – gode nei pensatori liberali o democratici, milita dalla parte dell'economia capitalistica da oltre tre secoli pressoché incontrastata[39]. Sinché si considerano i fattori interni delle trasformazioni economiche, s'impone quindi la conclusione che niente

[39] Presumibilmente il caso estremo dell'apologia della proprietà è offerto da Locke, il quale arriva a dire: «Che dove non c'è proprietà, non c'è ingiustizia, è una proposizione altrettanto certa di qualsiasi proposizione di Euclide: perché essendo l'idea di proprietà un diritto a una qualche cosa, ed essendo l'idea a cui si dà il nome d'ingiustizia, l'invasione o violazione di codesto diritto, è evidente che, stabilite queste idee e conferiti loro questi nomi, posso sapere che una tale proposizione è vera con altrettanta certezza di quella con cui so che un triangolo ha tre angoli uguali a due retti» (*An Essay on Human Understanding*, in *The Works*, Londra, 1823, vol. II, p. 369). – Perfino il cattolicesimo, il quale aveva fatto il viso delle armi al capitalismo sin dalla sua nascita, di recente dà segni di aver cangiato posizione e di badare soltanto a raccomandare che i suoi benefici vadano a vantaggio di tutti, e che non ci si dimentichi

autorizza a reputare che si sia avviato un processo di distruzione del capitalismo, giacché tutti gli argomenti addotti attorno alla sua inevitabile fine sono privi di consistenza[40].

Il discorso cangia se si esaminano i fattori esterni di un possibile tracollo dell'ordinamento attuale dell'economia. Al primo posto si può collocare la propagazione dell'edonismo, il quale annienta la disposizione al risparmio, l'accumulo della ricchezza, l'attitudine all'investimento, l'aspettazione per un avvenire anche lontano di massicci profitti, niente contrastando con l'animo edonisticamente orientato quanto il piantare alberi non per sé, ma per la generazione futura. La crisi ecologica, se raggiunge ampie proporzioni, conduce alla desertificazione di terre finora coltivate, alla distruzione delle foreste, al cangiamento del clima, che da temperato diventa tropicale e da mite torrido, avvelena l'atmosfera con le esalazioni industriali, è incompatibile con il regime economico capitalistico e difficilmente accordabile con ogni altro. Forse, più che dai politici, lo «sviluppo sostenibile», auspicato da tante parti, potrebbe venire da nuove scoperte scientifiche, dal ritrovamento di fonti di energia non inquinanti, in breve, da differenti forme che assume il macchinismo[41]. Non è da trascurare, infine, la possibilità di una guerra mondiale condotta con mezzi di distruzione di massa, la quale devasterebbe soprattutto i paesi più industrializzati, che sono quelli meglio armati, e quindi formano, per le parti combattenti, gli obiettivi da colpire per primi. In proposito non bisogna lasciarsi ingannare da un diffuso sofisma, che pretende che si sia entrati in un'«epoca post-ideologica» e, di conseguenza, che sia grandemente diminuito il pericolo di guerre generali e illimitate. Nessuna di queste cose è vera, nessuna è sostenibile con qualche sembiante di fondamento. È da dire che le guerre non scoppiano soltanto, e nemmeno principalmente, per ragioni d'ideologie incompatibili tra loro, e di ciò forniscono esempi quasi tutti i conflitti dell'antichità e della stessa età moderna (questi ultimi si sono avuti tra Stati che gareggiavano tra loro nel dichiararsi cristiani; quei primi sono tutto, all'infuori che guerre di religione), ma per motivi che nella loro specificità e particolarità, vanno definiti caso per caso. Quella attuale poi, anziché essere un'epoca post-ideologica, è l'epoca della diffusione tendenzialmente planetaria dell'ideologia dell'illuminismo, il quale sembra riuscire nell'impresa, in cui è fallito il cristianesimo, di avere dalla sua quasi per intero il genere umano (ciò che però la-

dei deboli e dei diseredati. Cfr. M. Novak, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, ed. it. a cura di A. Tosato, trad. R. Bruschi, A. Frati, M. Fratini, Roma, 1987, in cui si sostiene il pieno accordo tra la religione e l'attuale assetto dell'economia.

[40] R. Aron ne ha compiuto un'analisi, in cui mostra, tra l'altro, che la costituzione delle società per azioni, anziché preannunciare il tracollo del capitalismo, ne rappresenta il massimo sviluppo. Il partito più ragionevole, secondo Aron, è quello di attenersi alla «scuola probabilistica», la quale esclude dall'orizzonte del futuro dell'economia sia sviluppi indefiniti, sia catastrofi epocali. Cfr. *La società industriale*, trad. it. A. Devizzi, Milano, 1965, pp. 201-232.

[41] L. Mumford distingue varie fasi nel cammino percorso dalla tecnica, di cui le più importanti sono la fase paleotecnica, iniziata nel Settecento e nociva all'estremo all'ambiente, e la fase neotecnica, di recente origine, almeno tendenzialmente più rispettosa della vita e della natura, ma riconosce che la fase paleotecnica non è ancora finita e che ci troviamo anche adesso in mezzo ad essa. Cfr. *Tecnica e cultura*, trad. it. E. Gentilli, Milano, 1961, pp. 416-435.

scia pressoché immutato il pericolo di nuove grandi guerre). Qualora si realizzasse una sola, o parecchie insieme, delle evenienze testé richiamate, è evidente che si verificherebbe la fine della civiltà moderna e con essa quella del capitalismo, il destino della parte essendo deciso dal destino dell'intero, in cui è contenuta.

L'andamento del discorso, facendoci incontrare la pretesa epoca post-ideologica, ci offre l'occasione di considerare altri due casi, che riguardano da vicino la nostra trattazione, nei quali ricorre lo stesso prefisso, vale a dire la «società post-industriale» e la «civiltà post-moderna», che ottengono una diffusione e un credito immeritati[42]. La società attuale dovrebbe essere chiamata post-industriale, perché in essa dominano un'aumentata mobilità sociale e, soprattutto, geografica; la crescita economica è il risultato dell'insieme dei fattori sociali assai più che della sola accumulazione del capitale; i conflitti sociali non posseggono più l'importanza che avevano un tempo; le conoscenze scientifiche hanno un posto mai avuto in precedenza; la tecnica e la programmazione hanno il ruolo fondamentale, tanto che potrebbe parlarsi anche di «società tecnocratica» o di «società programmata». È però evidente che queste novità, anziché condurre oltre l'industrialismo, estendono la sua presa e fanno sì che occupi sempre più a fondo la vita degli uomini del nostro tempo. È del pari palese che si tratta di differenze di carattere quantitativo, giacché la tecnica e la programmazione accompagnano sin dall'inizio la società industriale, per condurre oltre la quale, occorrerebbe che fossero emerse disparità qualitative. La diminuzione dei conflitti sociali è dovuta alla circostanza che l'ideale della ricchezza è maggiormente accolto di quel che non fosse in passato e che, di conseguenza, non è oppugnato in nome di ideali diversi. Si dovrebbero dividere i conflitti interni alla società in due classi: nella classe di quelli che mirano a instaurare una nuova civiltà, e nella classe di quelli che non hanno propositi così grandiosi, ma si accontentano di acquistare vantaggi per il «popolo minuto», a cui resiste il «popolo grasso», che vuole conservare per sé la massima parte dei benefici. I conflitti della prima classe sono pressoché scomparsi, avendo seguito il destino del comunismo che li promuoveva; i conflitti del secondo tipo hanno presumibilmente un andamento ondulatorio, in certi momenti aumentano, in certi altri si affievoliscono; non hanno comunque di che preoccupare l'industrialismo e il capitalismo, essi che «ch'a più alto leon trasser lo vello».

Tra la pretesa società post-industriale e la pretesa civiltà post-moderna intercorre questa sostanziale differenza, che la prima è la società industriale nel suo pieno svolgimento e nella sua rigogliosa vitalità, mentre la seconda è nient'altro che la civiltà moderna nello stadio del suo avanzato declino. Si sarebbe entrati definitivamente, verso la metà del Novecento nella civiltà post-moderna, la quale – si sostiene – è contraddistinta, sul piano teoretico, dalla rinuncia alle grandi costruzioni dottrinali

[42] Cfr. A. Turaine, *La società post-industriale*, trad. it. R. Buzzi, Bologna, 1969, e J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. C. Formenti, Milano, 1985, e ID, *Il dissidio*, trad. it. A. Serra, Milano, 1985. Queste opere contengono i dati sufficienti per discutere la nozione del «post», alla cui fortuna hanno grandemente contribuito.

proprie della metafisica, e sul piano pratico dall'abbandono dei più elevati ideali di vita. Ma a differenziare la civiltà moderna da quella post-moderna non può introdursi il rifiuto della metafisica, il quale è essenziale alla modernità, e quindi non può essere considerato come una prova della sua crisi e della sua fine, giacché niente può perire a causa di ciò che gli è costitutivo (i serpenti velenosi, si usa dire, non muoiono del veleno che recano nel loro corpo). La rinuncia al sapere complessivo e quella alla vita autentica appartengono pur sempre alla modernità, ma, essendo divenute inconsapevoli, per mancanza di riflessione, la loro sorgente e la loro indole, ci si dà a credere di avere abbandonato il mondo moderno per qualcosa di altro e di diverso, mentre ci si trova pur sempre sul suo terreno.

Poiché il capitalismo non sarà mai per ricevere nessun danno né dalla società post-industriale né della civiltà post-moderna, e d'altra parte, non ci sono prove della sua prossima scomparsa, è da ritenere che quella sua escrescenza che è l'economicismo continui la sua campagna d'assoggettamento dei domini in cui si esplica l'esistenza dell'uomo.

XI.

APPARENZA E REALTÀ DELLA DEMOCRAZIA

1. *La pretesa distinzione del liberalismo e della democrazia*

Tra tutte le forme di governo la democrazia è senza dubbio quella che, sia nell'antichità che nell'età moderna, è stata di volta in volta più esaltata e più condannata, e ciò tanto perché è uno dei reggimenti politici dominanti, quanto perché possiede certi caratteri peculiari che ci sforzeremo di mettere allo scoperto. Nessuna delle celebrazioni di cui è fatta oggetto nell'antichità, raggiunge lo splendore dell'elogio che della democrazia pronuncia Pericle nel corso dell'orazione in onore dei caduti del primo anno della guerra del Peloponneso. Per Pericle, la costituzione di Atene si chiama «democrazia», perché il governo non si trova in mano di pochi, ma è per il vantaggio di molti; tutti sono su un piede di parità di fronte alle leggi per quanto concerne le loro faccende private, ma ciascuno è preferito per quanto riguarda le cariche pubbliche a seconda del valore con cui si è contraddistinto in qualche settore, e non a seconda del ceto a cui appartiene; quanti sono poveri, non trovano un impedimento nella loro condizione sociale, se possono operare per il bene dello Stato; tutti sono liberi nella vita pubblica e in quella privata; domina il rispetto delle leggi, siano esse scritte oppure non scritte, essendo le une e le altre tali che il loro mancato ossequio arreca disonore[1]. Aristofane la pensa diversamente e rappresenta il popolo, un popolo pieno di vizi, amante del comodo e del benessere, costituito esemplarmente dalla pancia piena, come il «Gran Baggiano», che si circonda di demagoghi che lo adulano e lo ingannano:

῾Ω Δῆμε, καλήν γ᾽ἔχεις
ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄν-
θρωποι δεδίασί σ᾽ὥσ-
περ ἄνδρα τύραννον.
᾽Αλλ εὐπαράγωγος εἶ,
θωπευόμενός τε χαί-

[1] Tucidide, Ἱστορίαι, II, 37.

ρεις κἀξαπατώμενος,
πρὸς τόν τε λέγοντ' ἀεὶ
κέχηνας· ὁ νοῦς δέ σου
παρὼν ἀποδημεῖ[2].

Ed infatti, la democrazia di Cleone non è più quella di Pericle, è subentrato un processo di degenerazione, nonostante gli accorgimenti predisposti per evitare gli eccessi di potere e le violazioni delle leggi, la guerra contro Sparta viene condotta in maniera dissennata, le leggi sono violate, lo Stato va incontro alla catastrofe, Atene non ritroverà più la potenza e lo splendore di un tempo, il suo apogeo è nel passato. Modernamente, la magnificazione della democrazia si scorge in numerose Carte costituzionali di Stati, nelle quali è collocata all'inizio perché è riguardata come un carattere fondamentale della cosa pubblica, e soprattutto nella richiesta imperiosamente rivolta ai reggimenti politici che ancora non la posseggono di darsi una forma di governo democratica, e nella minaccia, nemmeno tanto larvata, di trattare l'assenza della democraticità come prova d'illegittimità, e conseguentemente, nel diritto degli Stati democratici d'introdurla pacificamente o anche, se occorre, con la forza delle armi. Tuttavia, la democrazia, prima di giungere all'apice dei consensi, è stata – ed è in qualche misura anche oggi – presa di mira da parecchie censure e condanne, per l'essenziale ragione che la fisionomia con cui si presenta e la sua indole effettiva divergono tanto da stare nel più profondo contrasto.

Prima di considerare codeste censure e condanne, conviene però discorrere della differenza della democrazia e del liberalismo, del quale non si è sinora fatto cenno per il motivo che il liberalismo è completamente ignoto all'antichità, sia in Grecia che a Roma, tanto che non compare né terminologicamente né concettualmente in nessuna delle classificazioni dei reggimenti politici pervenuteci. Da quando ne è sorta la nozione, il liberalismo è talvolta non soltanto distinto ma anche contrapposto alla democrazia, come accade in Donoso Cortés, il quale osserva che tra tutte le scuole di pensiero politico, quella liberale è la sola che si tenga lontana dalla teologia, che trascuri i massimi problemi, che riduca il bene e il male a una faccenda di forme di governo, la quale, a sua volta, è un affare di legittimità o d'illegittimità, mentre la democrazia ha almeno il pregio della coerenza[3]. Queste riflessioni sono irrefutabili, giacché di verità e di errore non si parla ad opera del liberalismo, il quale leva alle stelle la questione della morfologia politica, quasi fosse quella quintessenziale, e non pago di ciò, riduce tutto a stabilire se il potere sia stato conseguito nei modi previsti dalla costituzione oppure no; in breve, è agnosticismo politico.

Hegel rivolge le imputazioni d'unilateralità, d'astrattismo, di atomismo, sia al liberalismo che alla democrazia, né potrebbe comportarsi diversamente dati i principi della sua filosofia. A proposito del liberalismo Hegel rileva che, per esso, tutto deve

[2] «O Popolo, hai davvero un bel potere, / dato che tutti gli uomini / ti temono come un tiranno! / Ma tu sei credulone / e ci godi a essere adulato / e menato pel naso, / e stai sempre a bocc'aperta a sentire / chi parla; e il senno, che hai, se ne va via» (*Cavalieri*, vv. 1111-1120, trad. it. R. Cantarella).

[3] Cfr. *Saggio*, cit., pp. 225-237.

accadere come esigono le volontà singole degli individui, degli «atomi», cosicché alle deliberazioni prese dal governo si contrappone immediatamente la libertà. La volontà dei molti (dei πολλοί, che stanno medesimamente a base della democrazia, la quale non può pretendere di avere dalla sua la genuina universalità) rovescia il governo, e quella che in precedenza era l'opposizione diventa allora governo, ma questo ha però adesso contro di sé la volontà dei molti ed è destinato a subire, prima o poi lo stesso destino del governo precedente, e pertanto nello Stato c'è una continua agitazione ed è impedita la solidità della organizzazione. Sia il liberalismo che la democrazia importano la pratica del voto, il quale è, secondo Hegel, uno spettacolo obbrobrioso dell'opinione e dell'arbitrio, il più delle volte completamente superfluo[4].

Di tutte queste indicazioni interessa soprattutto quella dell'«atomismo», il quale coincide con quella che noi chiamiamo la «sensibilità divisa». La divisione passa, infatti, tanto tra l'immaginazione e la sensazione, quanto tra gli uomini gli uni rispetto agli altri. Perché la maggioranza e l'opposizione si possano alternare al governo, occorre che si tengano le elezioni, le quali importano che l'individuo *a* possa votare in un modo diverso dall'individuo *b*, e ciò per quanti sono i partecipanti al voto, e per tale ragione risulta evidente che il presupposto di siffatta forma di governo è la divisione della sensibilità. Il liberalismo e la democrazia vanno di pari passo con l'empirismo, e sono inconsistenti tentativi eclettici quelli che cercano di accordare il primo o la seconda o anche entrambi con filosofie diversamente orientate.

Quando si cerca di differenziare il liberalismo dalla democrazia si fa leva su una certa aria di nobiltà, su un certo spirito aristocratico, propri del liberalismo, di cui la democrazia fa a meno, e, del resto, non si scorge come essa potrebbe comportarsi diversamente, soprattutto nell'età contemporanea. Su questi elementi si fonda Croce, il quale non esita a risalire ai primi principi della metafisica, sostenendo che la democrazia è religione della quantità, della ragione calcolante, della meccanica, ed è propria del Settecento, mentre il liberalismo è religione della qualità, della spiritualità, dell'attività, affermatesi all'inizio dell'Ottocento, e da così elevate nozioni ricava che la democrazia propugna un'uguaglianza di fatto e una libertà individuale, laddove il liberalismo sostiene un'uguaglianza di diritto e una libertà di gara e di movimento per le persone. Di conseguenza, pur essendo esteriormente simili, il liberalismo e la democrazia sono, per Croce, nel profondo radicalmente diversi[5]. Occorre osservare che la realtà è sia qualità che quantità, che la ragione è sia calcolo che pensamento dell'universale; che attivistico è sia il Settecento che l'Ottocento, e che pertanto i principi addotti da Croce sono troppo estesi per poterne desumere nelle loro peculiari fattezze il liberalismo e la democrazia.

Guardando alla realtà effettuale delle cose, è da affermare che il liberalismo è so-

[4] *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 12, pp. 534-535; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 476-481; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, (1830) in *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, hrsg. von W. Bonsiepen u. H.-Ch. Lucas, Hamburg, 1992. Sull'impossibilità di recare aiuto ad un popolo corrotto dalle abitudini di vita democratica cfr. *Vorlesungen über die Ästhetik*, cit., p. 527.

[5] Cfr. *Storia d'Europa nel secolo diciannovesimo*, Bari, 1957[9], pp. 32-33.

prattutto un'aspirazione e un anelito, il quale ha una modesta incarnazione nei fatti tra il 1815 e il 1830, soprattutto in Francia, dopo di che la democrazia riprende la sua marcia e da allora – salvo alcuni decenni del Novecento in certi paesi dell'Europa – ottiene il primato in tutto l'Occidente e cerca di propagarsi in tutto il pianeta[6].

Respinta la presunta differenza tra liberalismo e democrazia, perché nessuna dignità concettuale possiede la distinzione tra democratici timidi (che si chiamano liberali) e democratici risoluti (che si appellano col nome loro proprio), e ancor meno ne hanno le fantasie, i vagheggiamenti e i sogni, è da premettere che la critica della democrazia, diversamente da quella dell'economicismo, non è pressoché soltanto romantica, ma, oltre che alimentarsi del romanticismo, è condotta, sia pure con certe restrizioni, dagli stessi esponenti del democraticismo, i quali si rammaricano della situazione in cui versa la loro forma preferita di governo, nonché da politologi e sociologi, i quali, o dichiaratamente o per sottinteso, professano l'ideale dell'avalutatività della scienza, che è certamente fittizio, ma, poiché entra soltanto marginalmente nelle loro opere, le lascia indenni nel loro pregio, e questo molte volte è assai grande. Ci si trova così di fronte ad una tripartizione, avendosi: 1) critici d'ispirazione romantica, i quali sono i più recisi e ultimativi, essendo il romanticismo l'unica concezione della realtà levatasi a contrastare quella illuministica; 2) critici osservativi e nella pretesa, se non nel fatto, neutrali, che non si possono trascurare perché arrecano larga messe di considerazioni inoppugnabili; 3) critici di modello di riferimento democratico, che sono i più cauti e titubanti, ma sotto un proposito essenziale anche i più importanti, giacché la loro è una critica condotta dall'interno (e l'internità è un requisito essenziale dell'attendibilità e della pertinenza di ogni critica).

2. *Il rigetto romantico degli ideali democratici*

Incominciando dai romantici, o meglio, dai preludianti al romanticismo, il primo posto tra i critici della democrazia è da accordare a Edmund Burke, il quale contrappone le istituzioni dell'Inghilterra, scaturite un po' per volta dalle leggi della religione e della morale, alle istituzioni, che, per istigazione di una *camarilla* filosofica, si vorrebbero introdurre di colpo in Francia, distruggendo tutto il suo passato e rendendo gli uomini tutti uguali, e con ciò trattandoli alla stregua di gettoni da servire

[6] Nella seconda metà del Novecento soltanto i libellisti e i giornalisti seguitano a discorrere di liberalismo e anche di liberaldemocrazia – in maniera del tutto anacronistica per l'intero Occidente, che non lo consente, sia per la sua evoluzione interna in direzione di un sempre più accentuato plebeismo, sia per la signoria che sopra l'Europa esercita l'America, la quale è caratterizzata da una democrazia senz'ombra di liberalismo. – A suo tempo Nietzsche si era ben guardato dalla pretesa di differenziare dalla democrazia il liberalismo, sul quale aveva formulato una severa condanna, affermando che le istituzioni liberali rendono gli uomini piccoli, codardi, meschini, e concludendo nella forma esasperata che molte volte gli è propria: «Liberalismo significa *imbestiamento in gregge*» (*Crepuscolo degli idoli*, cit., pp. 137-139).

per una qualche contabilità. I legislatori francesi posseggono molta, ma cattiva, metafisica; molta, ma cattiva, geometria; e quel che è peggio, essi non si rendono conto che nella politica la dimostrazione condotta *ordine geometrico*, è il più fallace dei procedimenti. Costoro muovono dal principio: ogni testa un voto; il loro ideale è la democrazia assoluta, quasi che questa non fosse una forma illegittima di governo, al pari della monarchia assoluta, come correttamente la considerano gli antichi. La verità è che, come esiste una tirannide dei re, così esiste una tirannide del popolo, e che questa seconda è molto più temibile di quella prima. Infatti, un re che nominalmente governa da solo, deve servirsi di molti altri, che, per un verso, sono i suoi strumenti, ma, per l'altro, limitano i suoi poteri. Si aggiunga che le colpe di un singolo possono facilmente essere individuate, che un re è esposto al pericolo delle insurrezioni, delle rivolte, delle rivoluzioni; invece, il popolo tutt'intero è – nella democrazia – insieme sovrano e strumento di se stesso, e non corre il pericolo di essere punito nelle stesse forme che si mettono in atto per un individuo. Tolte la religione e la morale dal loro posto di fondamenti della politica, ne viene che ciò che decide il popolo è il solo criterio del bene e del male[7].

Queste considerazioni di Burke, destinate a fare scuola per tanta parte del pensiero politico antidemocratico dell'Ottocento, si prestano a parecchi commenti, soprattutto per quanto riguarda il punto capitale, che è quello per cui ciò che si fa dal popolo, o in nome del popolo, è accolto come criterio ultimo di giudizio («criterio infallibile», dice di solito Burke, ma per essere infallibile, occorre che il criterio sia incensurabile, e per essere incensurabile, occorre che non abbia niente sopra di sé, ossia che sia ultimo). Ma come può ciò che «piace al popolo» rappresentare un tale criterio? Manifestamente a condizione che il potere del popolo non derivi da Dio. Nelle monarchie di prima della Rivoluzione francese il re si concepisce tale per «grazia di Dio»; qui c'è la derivazione del potere dall'Autore e Fondatore primo della società umana. Ci si potrebbe domandare se non ci possa essere un re che non è tale per grazia di Dio; la risposta da arrecare sarebbe che un singolo re potrebbe esserci, ma non delle dinastie che durano secoli, perché si dà il re in terra a condizione che si dia Dio in cielo, rappresentando il re a livello finito ciò che rappresenta Dio a livello infinito. Si potrebbe ancora chiedere se non possa esserci una democrazia su base religiosa, che non si dirà «per grazia di Dio», espressione che a un intero popolo non si conviene, ma comunque tutta ispirata dalla pietà; la risposta da fornire sarebbe che modernamente ciò non è possibile, comunque siano andate le cose nell'antichità. Le democrazie moderne sorgono, sia come progetto che nell'esecuzione, nel Settecento, e giungono a compimento nei secoli successivi, ispirate dall'illuminismo, in cui già il deismo, la religione dell'umanità, non porgono norme del bene e del male. All'inizio, quando l'eco del Dio cristiano scomparente dall'orizzonte è ancora forte, si dichiara talvolta con accento di sincero rimpianto: fare

[7] E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in *Scritti politici*, a cura di A. Martelloni, Torino, 1963, pp. 259-265 e pp. 357-372. «L'approvazione che il popolo dà alle sue azioni – dice Burke – sembra conferire ad esse la sanzione di un giudizio pubblico positivo. Una democrazia perfetta è per tale motivo del tutto priva di vergogna. E, di conseguenza, è anche priva di timore» (p. 265).

la volontà di Dio sarebbe cosa meravigliosa, ma nessuno sa cosa Dio vuole; poi, con la sdivinizzazione, il cielo diventa muto e infine vuoto. È a questo punto che accade necessariamente che ciò che il popolo vuole diventa criterio infallibile del bene e del male.

Burke raccomanda di far sì che il popolo non accolga mai pensieri tanto perniciosi; per il rimanente cerca di sminuire l'illuminismo inglese, dichiara che la «schiatta filosofica» ha poco influenzato le istituzioni del suo paese (che, invece, ha determinato e in prosieguo di tempo determinerà in maniera ancora più essenziale e manifesta), e si guarda dal dedicarsi all'impresa sovrumana di risollevare la condizione della religione cristiana e arriva a sostenere di preferire il sistema protestante a quello cattolico-romano e a quello greco-ortodosso, nella convinzione che esso sia quello che possiede un maggiore spirito religioso (mentre il cattolicesimo, avendo serbato fino allora integra la tradizione, è più religione di ogni altra confessione cristiana). L'analisi di Burke è però sostanzialmente corretta; il suo limite è di restringere alla Francia quello che è un processo destinato a investire tutto l'Occidente (soltanto in parte, questo si spiega con la data della composizione dei suoi scritti, giacché il filosofismo aveva già guidato la rivolta delle Colonie d'America e dettato le Carte dei diritti e le Costituzioni degli Stati che ne erano sorti).

Non al preromanticismo come Burke, bensì al romanticismo dispiegato appartiene Carlyle, il quale, dato il suo culto dell'eroe, non può non essere un avversario radicale del parlamentarismo e della democrazia, che infatti tratta come falsi idoli della modernità osannata dall'incredulo XVIII secolo. Uno degli aspetti più penosi dell'epoca è la dominazione della chiacchiera, e allora – esclama Carlyle – onoriamo l'alto regno del silenzio. È vero che il protestantesimo è la grande fonte da cui promana tutta la successiva storia di Europa; da esso provengono quindi anche gli inneggiamenti alla libertà, all'uguaglianza, alle urne elettorali; ma si tratta di fenomeni provvisori, destinati a scomparire, giacché torneranno i grandi sovrani, e lo stesso protestantesimo, se ha generato l'anarchia democratica, darà anche l'avviamento a un ordine nuovo, procurerà nuovi re. Intanto dalla rivolta scatenata dai sanculotti è venuto fuori Napoleone; altri re e condottieri giungeranno, arrecando immensi benefici all'umanità[8]. Da profeta del romanticismo politico, che farà le sue prove soltanto nel secolo XX, Carlyle affida una funzione decisiva ai «letterati», ossia agli ideologi, i quali saranno seguiti da condottieri, che a loro volta saranno anche degli ideologi, com'è inevitabile perché sempre e dovunque si può governare unicamente in nome di un'idea. Non si parlerà di teocrazia, perché, dato il generale orientamento immanentistico e umanistico del mondo, il vocabolo riuscirà inadatto e sconveniente, ma la sostanza rimarrà la stessa. Verrà meno soltanto l'aura sacrale, che improntava l'antico linguaggio, ma si tratta di un elemento secondario, che nulla toglie alla posizione, propria di Carlyle, di anticipatore del cesarismo del Novecento.

L'influenza dell'idealismo tedesco, e specialmente di Fichte, che opera potentemente su Carlyle, si avverte anche in Novalis, per il posto immenso che accorda alla

[8] *Gli eroi, il culto degli eroi e l'eroico nella storia*, trad. it. cit., pp. 184-189. In mezzo alle grida, lamentate da Carlyle, giova ricordare che, secondo una notizia riferita da Ammiano Marcellino, i Persiani avevano consacrato il *Dio silenzio*.

morale, per il rigetto dell'utilitarismo, dei diritti dell'uomo, della democrazia, per l'avvertimento che il mondo si trova posto davanti al dilemma di affidarsi agli uomini di genio o di andare incontro al dissolvimento completo. Ciò conferma che il romanticismo – di cui Novalis è il profeta – è l'antagonista per eccellenza della modernità. Alla pretesa di stabilire i diritti dell'uomo, Novalis oppone che gli uomini sono soltanto relativamente uguali, che i più forti hanno anche maggiori diritti, e che, di conseguenza, codesti diritti sono privi di esistenza. La democrazia è assoluto stato negativo, è protestantesimo politico, governo di tutti e di ciascuno, che porta al potere soltanto la mediocrità. Oltre queste asserzioni, che sono diffusissime tra i romantici, se ne trova una, la quale merita di essere, più delle altre, riferita, perché prova come anche Novalis sia da riporre tra i precursori dei reggimenti politici antidemocratici del Novecento: dopo essersi rammaricato del fatto che lo Stato si veda troppo poco, si domanda, se per renderlo visibile dovunque, non si potrebbero introdurre, per tutti, distintivi e uniformi[9].

Tra quanti rifiutano i pretesi diritti dell'uomo – ed essi sono legione – è da menzionare Sorel, il quale volentieri si richiama ai motteggi con cui già nel 1796 de Maistre si pronuncia sull'argomento, colpendo al cuore l'illuminismo con l'accusa, innumerevoli volte ripetuta, di astrattismo: si vedono francesi, italiani, russi, e via di seguito, ma l'uomo non lo vede nessuno, nessuno l'incontra. Sorel aggiunge che, per evitare l'astrattezza, occorre guardare, oltre che ai particolari individui e popoli, ai luoghi e ai tempi in cui vivono, giacché tutto muta con il cangiare delle circostanze, degli ambienti, delle epoche[10].

Su questa famosa astrattezza illuministica bisogna peraltro intendersi. Se con essa si vuol dire che l'illuminismo si prova incapace di tradursi in realtà, e si ripone in questa capacità e forza la concretezza, è da affermare che la più grande prova di concretezza è fornita dall'illuminismo, il quale dà origine a un'effettiva civiltà – la quale è da tempo avviata al declino, ma nondimeno, sia essa nel pieno del suo fulgore o tramontante, è pur la sola reale –, mentre, di contro, il romanticismo riesce a produrre unicamente dei conati di civiltà, perché quando cerca di tradursi in attualità politica, va incontro alla distruzione. Invece, se con quella divulgata espressione s'intende dichiarare che l'illuminismo rende gli uomini – e quanto con essi ha che fare – da diversi che sono, uguali, ossia produce uniformità, livellamento, omologazione, l'accusa di astrattezza possiede un'indubbia legittimità.

Sorel mette in questione quella che definisce la «superstizione democratica» e avvicina la democrazia elettorale al mondo della Borsa, perché sia in quella che in questa si sfrutta l'ingenuità delle masse, si compra il sostegno dei giornali, si ricorre a un'infinità di astuzie, in una parola, si pratica una corruzione scandalosa. Sebbene Sorel assicuri di discorrere della democrazia quale è sempre e dovunque, è evidente che si riferisce alla democrazia moderna, in cui, trionfando l'economicismo, è ovvio che democrazia e mondo degli affari s'intreccino e stringano patti di mutuo ausilio,

[9] Cfr. *Frammenti*, cit., fr. 875 (p. 224); fr. 912 (p. 232); fr. 917 (p. 233);fr. 947 (p. 241).

[10] Cfr. *Considerazioni sulla violenza*, introd. B. Croce, pref. E. Santarelli, trad. it. A. Sarno, Bari, 1974[2], pp. 340-341.

così che domina la corruttela e con essa il compromesso il quale tutto avvilisce.

Nel coro dei critici della democrazia non può mancare Schopenhauer, il quale incomincia con l'ammissione che il popolo è sovrano e che nessuno può avanzare la pretesa di governarlo contro la sua volontà, che è un'affermazione tanto comune quanto scarsamente significativa. Essa, infatti può essere fatta propria anche dai sostenitori dell'assolutismo, che avvalendosi della dottrina della persona giuridica, possono tener per fermo che il popolo è l'autore e l'*habens auctoritatem* è l'attore. Ciò che caratterizza la posizione di Schopenhauer è la dichiarazione che il popolo è un eterno minorenne (contrariamente a quel che reputa Kant, il quale però non ne deriva affatto una conclusione favorevole alla democrazia), di modo che occorre scongiurare la sua partecipazione al governo. Nelle democrazie stringono fra loro alleanza gli individui più limitati e mediocri, che si mettono contro gli spiriti superiori, per i quali riesce difficile, se non impossibile, arrivare alle cariche più elevate dello Stato. Strutturato monarchicamente è l'organismo animale, in cui il cervello ha la posizione egemonica, mentre le altre membra hanno un rango subordinato; costituito monarchicamente è il sistema solare; perché soltanto nel genere umano si deve incontrare il reggimento democratico, implacabile nemico delle scienze e delle arti[11]?

Il filo-ellenismo è da sempre un elemento costitutivo del romanticismo, ma forse nessuno, dopo Nietzsche, l'ha, al pari di Maurras, incorporato nella stessa opposizione nei confronti della democrazia[12].

Molte delle analisi della forma democratica di governo si riassumono in questo assunto: nella democrazia il popolo ha all'apparenza il potere; nella realtà il potere

[11] *Parerga und Paralipomena*, in *Sämtliche Werke*, ed. cit., Bd.6, pp. 264-275.

[12] Molte volte, a partire da Aristotele, si fa riferimento a Omero:
οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω,
εἷς βασιλεύς.
(*Il.*, II, vv. 204-205).
Lo compie anche Maurras in un passo di classica bellezza:
«*Que votre bois, oliviers, ait notre cantique, car les premières crossess des pasteurs en sont façonnées. Les rois pères des peuples vous ont pris le sceptre amical. Lorsque Thersite alla prêcher une confusion de pouvoirs qui eût imposé l'anarchie, c'est avec vous qu'Ulysse punit le bavard impudent, c'est à coups d'olivier que lui furent scandées les inestimables doctrines: – le gouvernement de plusieurs n'est pas bon. Qu'il y ait un seul chef, un roi*».
(*Antinea. D'Athènes à Florence*, Paris, 1923[20], p. 249).
Maurras è energico nel suo rigetto del parlamentarismo, dell'ugualitarismo, dell'economicismo – del denaro che è tutto e compra tutto, perfino il talento e la gloria. In proposito ha delle formule felici, come questa: «L'elettore mendica i favori del deputato, che li mendica dal ministro, che mendica i voti del deputato, che mendica i suffragi dell'elettore» (*Enquête sur la monarchie*, Parigi, 1920[9], p. 543). Contro tale andazzo, Maurras rivendica l'aristocraticismo,i pochi che guidano i molti che seguono; il corporativismo, le Camere industriali e commerciali, le società degli agricoltori, da cui vengono reclutati i Consigli supremi dello Stato. Ma, per realizzare questi obiettivi, Maurras sa soltanto richiamarsi a tradizioni incapaci di essere riportate a novella vita, perché definitivamente scomparse o piombate in un irrevocabile declino. Tali sono la monarchia dei discendenti di Ugo Capeto, i Luigi e i Filippi che fecero grande la Francia, ma sono ormai usciti di scena; la nobiltà di nascita, che è un retaggio inerte del passato; il decentramento, la rivalutazione delle province e dei Comuni, che ignora che lo Stato tanto più è forte, quanto più è accentratore, monolitico.

è in mano ai partiti, ai comitati elettorali, alle consorterie. Si tratta di lavori che hanno spesso un grande interesse per la maniera dettagliata e particolareggiata in cui svolgono codesto assunto, ma essi non si sforzano quasi mai di stabilire quale sia l'essenza propria della democrazia, che vi rimane un presupposto inesplorato. Un tale limite è assente in Lamennais, il quale esattissimamente afferma: «Il carattere proprio della democrazia è una mobilità continua: tutto vi è in movimento senza sosta; tutto vi muta con una rapidità spaventosa, secondo le passioni e i desideri. Nulla di stabile nei principi, nelle istituzioni, nelle leggi: non vi si conosce la potenza del tempo, né per costruire, né per distruggere, né per modificare»[13]. Per tale sua indole, la democrazia distrugge ogni gerarchia, lasciando sussistere le uniche distinzioni della fortuna, e ciò produce un'avidità estrema, e siccome manca il tempo per apprendere l'arte di possedere, gli uomini si gettano con una sorta di furore nei godimenti, tutti rinserrati nel presente, senza memoria del passato e senza aspettazione dell'avvenire. Per porre riparo ad una siffatta frenesia, per offrire una speranza al popolo, i governi lo gettano, a seconda delle circostanze, nella guerra o nel gioco, moltiplicando gli spettacoli, le lotterie, ossia lo mandano al massacro o lo corrompono in tutte le possibili maniere. Non è vero che i paesi retti a democrazia amino la pace, al contrario, essi praticano la guerra di conquista, come testimonia sia la storia antica che quella moderna. Dovendo il governo intervenire ogni momento in tutti gli aspetti della vita dei cittadini, ne viene che la democrazia, la quale è rappresentata come il termine estremo della libertà, è in effetti l'ultimo eccesso del dispotismo, il quale non risiede, come si cerca di far credere, nella mancanza delle elezioni, ma nell'invasione da pare dei pubblici poteri anche dei lati più intimi dell'esistenza delle persone[14].

Tutte le ragioni di ostilità verso la democrazia, sin qui incontrate, si trovano riprese e riproposte in maniera ultimativa da Nietzsche. Da massimo esponente dell'ideologia del romanticismo, Nietzsche non perde occasione per oppugnare quello che è il reggimento politico dominante dell'età moderna, in cui incomincia con il riporre la forma storica della decadenza dello Stato (che con esso non suscita più alcuna venerazione, perdendo l'antico velo di Iside che lo avvolgeva nell'assolutismo). La democrazia è tipica dell'epoca delle masse, che si sdraiano sul ventre, prone davanti a tutto ciò che è quantitativamente esorbitante, cieche davanti ad ogni grande idea, che sola conferisce elevatezza alle azioni e alle cose. In tutti i paesi dell'Europa e in America emergono i livellatori, gli schiavi loquaci, avidi di una felicità che è un

Le novità autentiche (le quali possono essere anche conformi allo spirito della tradizione, a condizione che si tratti di una tradizione vivente) possono venire esclusivamente da uomini del popolo, di oscure origini, ma proprio per questo liberi dai veleni della borghesia, che hanno infettato gli ultimi rampolli dei monarchi e dei nobili del tempo che fu.

[13] *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. 2, p. 16.

[14] Lamennais ha la vista buona e non si fa illusioni sulla capacità (e sull'effettiva volontà) della Restaurazione di ristabilire il cristianesimo nell'ordine religioso, e la monarchia (s'intende, una monarchia che sia dotata di un effettivo potere e non si riduca a una mera faccenda di parata) nell'ordine politico. Egli si rende conto che l'Europa si avvia verso nuove rivoluzioni, che tutto vacilla, tutto pende: «*Conturbatae sunt gentes, et inclinata sunt regna*». Cfr. *Des Progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise*, *ibid.*, p. 237.

pascolo per le greggi, di benessere, assenza di pericoli, sicurezza, vita leggera e frivola. Perché ci siano delle istituzioni valide, seguita Nietzsche, deve esistere una volontà di tradizione, di autorità, espressa da catene di generazioni in avanti e all'indietro, di responsabilità verso i secoli futuri, e tutto ciò manca ormai nell'intero Occidente, dove si vive per l'oggi, in grande fretta, in modo irresponsabile, e si chiama questa specie di vita «libertà» e «uguaglianza». Non appena si ode la parola «autorità», si fugge inorriditi, credendo di trovarsi di fronte al pericolo dell'instaurazione di una nuova schiavitù. I popoli d'oggigiorno disprezzano, odiano, fuggono tutto quel che rende salde le istituzioni, istintivamente essi preferiscono quel che disgrega, quel che affretta la fine. Le grandi creazioni politiche delle età trascorse (prima tra tutte, l'impero romano) si alimentavano del passato, si radicavano nel presente, si protendevano in direzione dell'avvenire; tutto questo ai nostri tempi è diventato lettera morta. Nietzsche (che in questa maniera caratterizza ciò che noi chiamiamo la sensibilità divisa) non rifugge dall'irridere le parole d'ordine della Rivoluzione francese, dal satireggiare la sacra triade dell'illuminismo, dicendo che alcune ore di salita in montagna fanno di un briccone e di un santo due individui uguali, giacché la stanchezza è la strada più corta verso l'uguaglianza e la fratellanza, mentre la libertà viene arrecata immancabilmente dal sonno. I diritti dell'uomo sono propri della decadenza, perché il baratro tra uomo e uomo, tra classe e classe, la molteplicità dei tipi, in una parola, il «pathos della distanza» è la caratteristica di ogni età forte. Esiste tanto poco un diritto alla vita, che ogni esistenza avviata alla degenerazione va soppressa (quel che Nietzsche auspica non va confuso con certe misure legislative introdotte di recente in qualche paese, come l'eutanasia, le quali sono dettate dalla morale dell'edonismo, con cui niente ha da spartire Nietzsche, che richiede l'accettazione virile del dolore e ragiona in nome della morale dell'eccezione). Il culmine del rigetto della democrazia, compiuto da Nietzsche, è nella sua immedesimazione con lo stato della mancanza di senso, in una parola, con il nichilismo. Il «senso», il «perché» esiste sinché c'è una classe rispetto alla quale le altre classi hanno una posizione subordinata, sono semplici funzioni; nella democrazia, in cui tutti gli individui sono uguali, sono specializzati, esso fa difetto, vale a dire il mondo è privo di giustificazione[15].

[15] Cfr. *Umano, troppo umano*, I, af. 472; II, af. 263; *Frammenti postumi 1882-1884*, af. 241; *Crepuscolo degli idoli*, § 36 e § 39 (in *Opere*, ed. it. cit., vol. IV, tomo II, pp. 256-261; tomo III, p. 236; vol. VII, tomo I, parte I, pp. 132-134; vol. VI, tomo III, pp. 139-141). L'influenza, che ha avuto la critica di Nietzsche della democrazia, è incalcolabile, anche se, rispetto alla radicalità estrema in cui si presenta nel profeta del superuomo, si tratta il più delle volte di echi illanguiditi. Segnaliamo Sorel, per il quale la democrazia è una scuola di servilismo, di diseducazione, di disprezzo della morale (cfr. *Scritti politici*, a cura di R. Vivarelli, Torino, 1996, pp. 645-646), e Ortega y Gasset, che giudica la democrazia in fatto di religione, di arte, di filosofia – dove si è preteso d'introdurla – il morbo più pericoloso per la società, e dichiara che l'esigenza di rendere tutti gli uomini uguali equivale ad una condanna che trasforma la nostra specie in una plebaglia intellettuale e morale (cfr. *Democrazia morbosa*, in *Scritti politici*, cit., pp. 401-406).

3. *I critici osservativi della democrazia*

Il passaggio dai critici d'ispirazione romantica a quelli che abbiamo chiamato «critici osservativi» della democrazia è fornito da Simmel, il quale si sofferma su una difficoltà interna ai moderni reggimenti democratici e da essi insuperabile, che è stata bensì rilevata da tempo, ma che di rado ha ricevuto tutta l'attenzione di cui è meritevole. La difficoltà riguarda la possibilità di mettere in minoranza il singolo, per la circostanza che altri, i quali godono dei suoi stessi diritti, sono di una differente opinione, e di obbligarlo ad attenersi alle decisioni prese dalla maggioranza. Una tale evenienza non è affatto evidente, rileva Simmel, il quale ricorda che gli antichi diritti germanici non la contemplano, per cui chi non aderisce alle risoluzioni della comunità non è minimamente legato ad esse; analogamente ci si comporta nei consigli delle tribù irochesi, nelle Cortes dell'Aragona sino al secolo XVI, nella Dieta polacca, e ancora in altre comunità; in esse non esiste il voto di maggioranza e soltanto le decisioni unanimi sono valide. Poiché l'essenza dell'epoca moderna è costituita dall'universale calcolabilità, per cui tutto è fatto di pesi, di misure, di conti esatti, si spiega il fatto che il valore assoluto della voce individuale è ridotto ad un'unità di significato meramente quantitativo: di qui discende la regola che la minoranza deve adattarsi alle decisioni della maggioranza. La premessa di questo procedimento di calcolo, per cui ciò che interessa è unicamente la maggiore o minore quantità aritmetica, è il livellamento, secondo il quale il valore di chiunque è uguale ad uno, e nessuno vale di più. D'altra parte, se una proposta viene rigettata perché

La riduzione di tutte le opposizioni all'unica opposizione di potenza-impotenza, forza-debolezza, minaccia di produrre l'indeterminazione: questo è un pericolo a cui sottostà Nietzsche. Da una parte egli colloca il primato dei pochi, fatto valere in Grecia, a Roma, nel Rinascimento e, in ultimo, da Napoleone («questa sintesi di *disumano* e di *superumano*»); dall'altra, pone il primato del maggior numero, la morale del *ressentiment*, la volontà di scadimento, di abiezione, di tramonto dell'uomo, che ritrova nel buddhismo, nell'ebraismo, nel cristianesimo, nella Rivoluzione francese, nella democrazia, nel socialismo, e così di seguito. In questa maniera, Nietzsche, che pur vuole affermare le differenze, sostenere il loro pieno diritto all'esistenza, corre il rischio di sopprimerle. Singolare tra tutti è l'appaiamento di cristianesimo e di anarchia, effettuato con la formula: «il cristiano e l'anarchico sono entrambi *décadents*». In realtà il cristianesimo è gerarchico, non soltanto nel periodo del suo splendore, ma anche dopo che si è avviato il suo declino.

Non rientra nel disegno della nostra opera la trattazione del romanticismo politico del secolo XX, in cui esso passa dalla teoria alla pratica e ispira di sé alcuni Stati dell'Europa e dell'Asia. Nella politica il romanticismo ha due forme – profondamente affini ma insieme irriducibilmente nemiche l'una dell'altra –, la forma del nazionalismo e quella del comunismo. Entrambe, sostanzialmente o *per accidens*, si propongono di contrastare il declino della civiltà prodotta dall'illuminismo, ma, per il modo in cui si attuano, aggravano enormemente codesto declino e lo rendono irrevocabile. In particolare, esse dimenticano l'osservazione di Nietzsche, secondo la quale la crudeltà è una manifestazione di debolezza (e in effetti, si mostrano deboli nel loro scontro con le democrazie, che affrontano con armi inadeguate). Il nazionalismo è sconfitto militarmente; il comunismo crolla dall'interno per una sorta d'implosione di cui non sono state ancora messe sufficientemente in chiaro le cause. Poiché presentemente non ci sono segni di ripresa né dell'uno né dell'altro, sia l'uno che l'altro non possono contribuire né al risollevamento né al definitivo tracollo della civiltà occidentale. Per tale ragione, il loro esame può senz'alcun inconveniente essere omesso. La nostra considerazione è quindi limitata alla polemica ideologica che il romanticismo conduce contro l'illuminismo nei vari campi in cui si esplica la civiltà moderna.

manca la piena unanimità, si evita certamente di fare violenza alla minoranza, ma in tal caso è la maggioranza che viene a trovarsi nella condizione paradossale di ricevere violenza ad opera della minoranza. Domandare l'unanimità per ogni decisione importa, infine, il pericolo della paralisi, mentre lasciare insoluto il conflitto tra i membri di una collettività significa mettere in forse la sua persistenza; di conseguenza, si chiede anche alla minoranza di sentirsi obbligata alle deliberazioni della maggioranza; il senso della votazione è che l'unità del tutto deve prevalere sui contrasti delle convinzioni e degli interessi. Ammesso questo punto, resta insensato che una persona si sottometta ad un'opinione, che reputa errata, per la semplice ragione che altri la ritengono giusta; a una siffatta assurdità non c'è modo di rimediare, e qualunque accomodamento che si escogiti si rivela contraddittorio in idea e violento nel fatto[16].

Simmel osserva incidentalmente che nelle democrazie capita che i capi si trovino a dover obbedire a quelli che nominalmente sono i loro sottoposti, nello stesso modo in cui succede in molti casi che i padroni siano ridotti a dover sottostare ai loro schiavi, e questa annotazione di passata di Simmel diventa in Le Bon la base per una sistematica esplicazione della mentalità delle masse, dei loro caporioni demagoghi e sobillatori (Le Bon discorre delle «folle», ma il termine «masse» è preferibile, designando la folla una convergenza momentanea e accidentale di individui, laddove la massa indica una loro riunione persistente e costitutiva). Per Le Bon, ci sono due distinte classi delle opinioni e delle credenze delle masse, la classe permanente e quella mutevole, e modernamente la somma delle opinioni e delle credenze mutevoli tende ad aumentare sempre più, a causa dell'indebolimento della tradizione su cui è poggiata per secoli la civiltà. Ma quali sono i tratti tipici della psicologia delle masse? L'incapacità al ragionamento, la mancanza di spirito critico, l'irritabilità, la credulità, il semplicismo, la disposizione a lasciarsi prendere per il naso da quanti si fanno avanti con burbanza e sicumera. Quando si avvicinano le elezioni, gli elettori desiderano essere lusingati nelle loro brame, e i candidati si mettono a promettere le cose più stravaganti, ciò che ha un immancabile grande effetto nel presente e non impegna minimamente per l'avvenire. Trionfano i candidati che sanno inventare formule nuove, sprovviste di qualsiasi significato determinato, e quindi atte ad essere interpretate in funzione delle più diverse e contrastanti aspirazioni. Nelle riunioni elettorali si compiono affermazioni, si scagliano invettive, ci si guarda dal porre sul terreno dei ragionamenti, che lascerebbero freddi e insensibili gli ascoltatori. Non c'è nessuna essenziale differenza tra il comportamento degli individui ignoranti e quello delle persone colte: l'unica differenza che conta è quella tra l'individuo da solo e messo insieme agli altri, perché la comunione abbassa in tutti l'intelligenza ed eleva l'emotività[17]. Quando ci sono di mezzo le elezioni, s'impongono

[16] Cfr. G. Simmel, *Filosofia del denaro*, trad. it. cit., pp. 627-682 e ID, *Sociologia*, intr. A. Cavalli, trad. it. G. Giordano, Milano, 1989, pp. 163-168. – Com'è evidente, il dilemma posto allo scoperto da Simmel, esiste soltanto nelle democrazie tipiche della modernità. In altre civiltà e in altri reggimenti politici, si fa valere il principio della *melior pars*, anziché quello della *maior pars*.

[17] Il punto è rilevato in un notissimo aforisma di Schiller: «*Jeder, sieht man ihn einzeln, ist leidlich klug und verständig; / Sind sie in corpore, gleich wird euch ein Dummkopf daraus*». (Chiunque, a ve-

i *clubs*, i comitati, i sindacati, ecc., che esaltano la potenza delle masse e rappresentano una delle minacce più gravi per la civiltà.

Da queste considerazioni Le Bon non trae, com'è giusto, nessuna conclusione negativa a proposito del suffragio universale, giacché un suffragio limitato, a cui fossero ammessi soltanto letterati e scienziati, non darebbe luogo a risultati molto diversi: le masse, grandi o piccine, comunque siano composte, si comportano sostanzialmente alla stessa maniera. Il regime parlamentare è bensì adatto alle necessità del mondo moderno, ma conduce allo spreco e alla limitazione della libertà. Non è affatto vero che una riunione di molti uomini sia più portata di un unico individuo a prendere decisioni assennate: nelle assemblee parlamentari si ritrovano tutti i caratteri generali delle masse, e in più qualcuno specifico, come la tendenza a risolvere i più complicati problemi sociali muovendo da principi astratti e attenendosi ad essi, come se fornissero gli strumenti più idonei per risolverli. Il talento, l'eloquenza, la competenza, non hanno alcuna presa nelle aule parlamentari[18]. Poiché le masse non possono fare a meno di avere un padrone e si comportano come un gregge esposto a tutti gli impulsi, anche le votazioni che hanno luogo nei parlamenti rappresentano le opinioni di un'esigua minoranza, la quale riesce a prevalere grazie alla suggestione e al contagio mentale che esercita su un grande numero di colleghi. I parlamentari, nel loro semplicismo, approvano innumerevoli leggi, di cui ignorano la portata e le conseguenze; leggi che, a loro volta, accrescono il potere e l'influenza dei funzionari d'ogni ordine e grado incaricati di applicarle. Si forma così una casta amministrativa, che possiede, essa sola, l'irresponsabilità, l'impersonalità e la perpetuità, mentre i governi si succedono continuamente ai governi. Il popolo accetta un tale andazzo, nell'illusione che la moltiplicazione delle leggi accresca la libertà, e invece è vero il contrario, tanto che la sfera della libertà diminuisce incessantemente e ad aumentare sono esclusivamente gli intralci posti all'esplicazione dell'attività dei cittadini.

Ciò nonostante, Le Bon non è affatto contrario ai parlamenti, giacché reputa che costituiscano lo strumento migliore trovato dai popoli per governarsi. Soltanto, occorre riconoscere che le forme di governo non hanno tutta l'importanza che si suole loro attribuire, allo scopo di lusingare i detentori del potere. Le Costituzioni non vengono scelte dai popoli, nella stessa maniera in cui gli individui non scelgono a loro piacimento il colore degli occhi o quello dei capelli. È il carattere dei popoli a decidere da che specie di governo debbono essere retti. Occorre comunque guardarsi dall'accogliere l'idea, dominante nell'età moderna, che la diffusione dell'istruzione abbia come risultato quello di migliorare gli uomini: essa è smentita dal fatto innegabile che sono proprio i vocaboli dal significato più oscuro e incerto ad esercitare la maggiore influenza e a portare al potere quanti li pronunciano ad ogni piè sospinto. Le civiltà sono opera di un'esigua minoranza di spiriti superiori, che per un certo tempo riesce ad imporsi alle masse e a trasformarle in popoli, facendole uscire

derlo da solo, è abbastanza intelligente e ragionevole; messi *in corpore* diventano subito un imbecille).

[18] Le Bon riporta questa dichiarazione di un vecchio parlamentare inglese: «Siedo a Westminster da cinquant'anni e ho ascoltato migliaia di discorsi: ben pochi mi hanno fatto cambiare opinione e nessuno mi ha fatto cambiare il voto».

dallo stato della barbarie. Tale è stata anche l'origine della civiltà moderna, la quale ha però adesso raggiunto quella fase di vecchiaia che annuncia la finale decadenza[19].

L'opera di Le Bon fondamentalmente riguarda la psicologia e, di conseguenza, per essa, la politica, i parlamenti, la democrazia, sono soltanto campi particolari in cui applicare e verificare leggi psicologiche generali; con Mosca, Pareto, Michels e, per certi riguardi, anche Weber, sono i problemi della vita politica ad occupare il centro della scena. Inoltre, si coglie in Le Bon ancora un'eco vivace della tradizionale nozione del ciclo degli eventi, per cui popoli e civiltà nascono, crescono, invecchiano e muoiono, che è assente negli autori testé menzionati. Gli assunti di Le Bon si riferiscono, infine, specificamente alla civiltà europea, quantunque, avendo a fondamento leggi di carattere universale, dovrebbero trovare applicazione dovunque, ma tutto lascia credere che le civiltà africane, se non fossero state distrutte dagli europei, sarebbero rimaste indenni dalla crisi che travaglia l'Occidente, e che le civiltà orientali, se si prescinde per un momento, come occorre fare, dal contatto con l'Europa e con l'America, avrebbero continuato a mostrare i caratteri della stazionarietà, ma nulla affatto quelli del declino, che infatti in esse non si riscontrano.

Gli scienziati della politica e della società, alla cui considerazione adesso ci volgiamo – con la parziale eccezione di Weber – guardano a certi paesi dell'Europa e dell'America, ed evitano di pronunciarsi sugli assetti politici dei popoli degli altri continenti. Questo è particolarmente vero nel caso di G. Mosca, il quale prende in considerazione il sistema parlamentare e la democrazia con riferimento soprattutto all'Italia e soltanto occasionalmente in rapporto alla Francia, all'Inghilterra e a qualche altro Stato europeo. I difetti sostanziali della democrazia rappresentativa consistono, secondo Mosca, in ciò, che le sue istituzioni sono congegnate in maniera da costringere gli uomini che ne stanno ai vertici ad abbassare il loro valore intellettuale e morale e a tradire gli interessi pubblici ad essi affidati. Le menti superiori, i caratteri energici e fieri, non si sottopongono alla trafila che occorre percorrere per arrivare in parlamento, non sono disposti ad abbracciare gli interessi dei grandi elettori, che possano aprire le porte della Camera. Infatti, tra i deputati predominano gli individui mediocri, che adoperano tutte le arti indispensabili per farsi avanti in mezzo alla turba volgare, da cui sono capiti e apprezzati per il motivo che appartengono allo stesso tipo umano. Il parlamento costituisce soltanto una limitata e parziale rappresentanza del paese: la somma degli interessi, che vi riceve ascolto, è lungi dal formare l'interesse pubblico. Questi vizi sono inevitabili nei sistemi parlamentari, e possono essere ovviati soltanto mediante una diversa organizzazione politica, fondata su altri principi generali e guidata da altre norme pratiche[20]. Intorno alla nuova

[19] G. Le Bon, *Psicologia delle folle*, intr. P. Melograni, trad. it. G. Villa, Milano, 1980, pp. 216-224 e pp. 228-251.

[20] Cfr. G. Mosca, *Teorica dei governi e governo parlamentare* in *Scritti politici*, a cura di G. Sola, vol. I, Torino, 1982, pp. 484-489. In quest'opera si rinvengono giudizi d'una radicalità estrema (che negli scritti successivi di Mosca non s'incontrano più): il sistema parlamentare è «il sistema in cui la vigliaccheria morale, la mancanza di ogni sentimento di giustizia, la furberia, l'intrigo, che sono appunto le qualità che a preferenza conducono i popoli e gli Stati alla rovina, trovano il loro miglior gioco… Chi fosse vissuto nel Medio Evo poteva esclamare: ho visto la violenza. Chi vive ai nostri tempi può ben asserire di aver visto la cabala, l'astuzia, la frode» (*Ibid.*).

organizzazione politica, che dovrebbe sostituire il sistema parlamentare, Mosca è piuttosto generico e si accontenta di dire che bisogna mirare a un vero e reale rinnovamento di tutta la classe di governo, così che essa sia formata sulla base del merito personale e della capacità tecnica e tutti i suoi membri si controllino reciprocamente, in maniera da evitare l'azione arbitraria e abusiva di un singolo individuo o di un gruppo di individui. La civiltà moderna nel suo complesso aspira a raggiungere siffatti obiettivi, ma come essi possano essere conseguiti rimane ancora oscuro. Mosca si rende perfettamente conto di non riuscire a specificare i suoi propositi di rinnovamento, si rammarica di essere costantemente accusato di voler distruggere senza saper riedificare, e si difende affermando che un solo uomo non può creare di sana pianta il sistema d'idee, d'istituzioni, di meccanismi politici, di cui si avverte dovunque il bisogno.

La polemica contro il sistema parlamentare si ampia e diventa in Mosca critica della classificazione delle forme di governo, proposta da Aristotele e rimasta in auge per secoli, stando alla quale i governi sono da distinguere in democratici, aristocratici e monarchici, a seconda che l'autorità suprema risieda nella maggioranza dei cittadini, in una classe ristretta oppure in un solo uomo. Presa di mira è, in primo luogo, la monarchia, e Mosca ha facile gioco nel mostrare che un unico individuo, per quanto dotato di facoltà eccezionali si voglia supporre, non può essere capace di dare l'impulso necessario a tutta la macchina vastissima e complicatissima dello Stato e di mantenerla costantemente in movimento. D'altra parte, è impossibile che la società governi tutt'intera sé medesima e, di conseguenza, il reggimento democratico è incapace di avere effettiva realtà quanto lo è quello monarchico. L'osservazione spregiudicata prova a sufficienza che tutte le funzioni pubbliche sono esercitate da una classe speciale di persone, la quale costituisce, essa sola, il governo. Per quanto la composizione di questa classe muti secondo i secoli e i paesi, si tratta sempre di una sparuta minoranza, la quale s'impone alla maggioranza dei governati. Essa si denomina convenientemente la «classe politica»[21].

Qualsiasi classe politica, in qualunque modo sia costituita, cerca la sua giustificazione in una formula ideale, che può essere la grazia di Dio oppure la volontà popolare, ponendo l'una o l'altra come la fonte prima da cui l'autorità scaturisce, salvo a governare poi nella maniera più consona ai propri interessi e privilegi. Dalla fine del Settecento si è affermata una formula politica fondata sul principio che l'uomo abbia certi diritti politici innati, come la libertà, l'uguaglianza, la fratellanza, alla stregua dei quali si dovrebbero giudicare i comportamenti dei governi, che sono giusti, se li rispettano e ne incrementano la realizzazione, e ingiusti se li violano e se ne allontanano l'attuazione. A questa concezione Mosca oppone che il diritti dell'uomo sono soltanto ipotesi della mente, e che, di conseguenza, se ne possono immaginare quanti se ne vogliono. Il compito della scienza politica e della sociologia

[21] Questa teoria della classe politica, destinata ad avere tanta fortuna nei primi decenni del Novecento, lascia sussistere delle tre tradizionali forme di governo quella che, a partire dai Greci, si chiama l'«oligarchia», di cui fornisce una variante verbale. Si nota un certo contrasto tra le spregiudicate analisi del sistema parlamentare compiute da Mosca e questa conservazione del sistema oligarchico; contrasto che Mosca accresce, discorrendo a volte, invece che di oligarchia, di aristocrazia.

non consiste nell'escogitare diritti, ma nell'osservare ciò che gli uomini hanno saputo fare nel passato e sanno fare nel presente, e soltanto sulla base di questi dati stabilire come possano procacciarsi in futuro, per mezzo dall'organizzazione politica, la maggiore quantità di benessere e la più elevata qualità di vita. La classe politica non è un'entità immobile, ma si rinnova o cooptando individui e gruppi provenienti dai ceti inferiori della società o subendo l'urto di una classe che aspira a sostituirla nel possesso del potere. Nel primo caso, si ha un cangiamento sotterraneo, che rimane invisibile agli occhi delle moltitudini; nel secondo, si verifica una rivoluzione aperta, dopo della quale le cose riprendono il loro consueto tran-tran. Si suole affermare che nelle democrazie gli elettori scelgono i loro deputati, ma questa è un'espressione assai impropria: la verità è che i deputati si fanno scegliere dai loro elettori grazie ai comitati elettorali, dopo di che s'impongono alle moltitudini e le comandano. Così è sempre stato ed è da presumere che così seguiterà ad essere; gli uomini hanno un tragico destino, in cui non manca mai il modo e la ragione per contendere e per perseguitarsi a vicenda: ieri si faceva per l'interpretazione di un passo della Bibbia; oggi si fa per inaugurare il regno della libertà e dell'uguaglianza; domani si farà per far sparire dal mondo ogni traccia d'ingiustizia[22]. Da questa disincantata considerazione dell'andamento delle cose umane Mosca non trae, tuttavia, nessuna illazione che implichi la decadenza della civiltà moderna e, anzi, tende ad escluderla. Un'estesa era di anarchia e il ritorno a uno stato di barbarie sono possibili, ma non probabili, perché la società attuale non mostra nessuno dei sintomi che preannunciano lo sfascio di un intero sistema. I difetti si trovano quasi esclusivamente nella politica, e perciò il reggimento attuale può ancora avere una lunga durata.

Profondamente affini alle vedute di Mosca sono quelle di V. Pareto, il quale, in fatto di democrazia, esordisce riconoscendo bensì che essa tende a diventare il reggimento politico della generalità dei popoli civili, ma dichiarando anche che il significato di tale termine è forse ancora più indeterminato dell'indeterminatissimo termine «religione», e che quasi dovunque si ha l'abitudine d'imporre nomi dissimili a cose simili e di dare nomi simili a cose dissimili. Per uscire dall'imbarazzo prodotto da una siffatta usanza, e cogliere la vera e reale sostanza dei fatti, occorre muovere da lontano, e cioè dalla distinzione della popolazione in due strati, lo strato inferiore, costituito dalla maggior parte degli individui, che non hanno pressoché nessun ruolo tangibile nella politica, e lo strato superiore, formato dalle persone che posseggono le qualità migliori e che sono quasi sempre di numero esiguo. Piaccia o no a certi dottrinari, la società umana non è omogenea, ma gli uomini differiscono grandemente sotto il riguardo intellettuale, sotto quello morale e sotto quello fisico. Lo strato superiore, meglio dotato, è chiamato da Pareto la «classe eletta», la quale è, a sua volta, partita in «classe eletta di governo» e in «classe eletta non di governo». Alla classe eletta di governo appartengono ministri, senatori, deputati, capidivisione dei ministeri; in breve, quanti occupano uffici di grado politico elevato. Della classe eletta non di governo fanno parte tutti coloro che dispongono di doti cospicue e che,

[22] Cfr. *Elementi di scienza politica*, in *Scritti politici*, ed. cit., pp. 710-712 e pp. 776-778.

di conseguenza, sono idonei a entrare nel governo, occupandovi un posto di rilievo e garantendo così l'equilibrio sociale. Va considerata inoltre la circostanza che i diversi gruppi della popolazione si mescolano, che ci sono individui che dal basso ascendono ad alte posizioni, e che ce ne sono altri che compiono l'inverso cammino. Pareto denomina un tale fenomeno «circolazione della parte eletta», e reputa che una tale circolazione abbia luogo ora in maniera veloce e ora scorra lenta come un fiume tranquillo, che magari in precedenza ha subito apporti di acque torrenziali, ma poi è tornato a scorrere nel suo letto in maniera del tutto regolare. Nel passare da un gruppo ad un altro, gli individui portano con sé vecchie idee, abitudini consolidate, credenze avite, e gradualmente acquistano i modi di pensare, le consuetudini, i sentimenti e le fedi del gruppo in cui entrano.

Nei governi assoluti il sovrano sta sul palcoscenico, ma dietro le quinte stanno coloro che posseggono gran parte del potere politico; senza dubbio essi debbono piegare il capo dinanzi ai capricci del loro signore, dopo di che però tornano immancabilmente a fare quel che vogliono senza che il detentore nominale del potere nemmeno se ne accorga. Sostanzialmente lo stesso accade nelle democrazie, in cui il popolo ritiene di avere il potere, e invece questo non lo possiede nemmeno il parlamento, giacché esso è dominato da una classe di governo numericamente ristrettissima. La rappresentanza popolare è un semplice finzione; la democrazia è una mera apparenza, da porre accanto ad astrazioni del tipo dell'etere luminoso, dell'affinità chimica; del pari, la solidarietà, l'umanità, e simili, sono soltanto nomi che indicano sentimenti indistinti e inconseguenti[23].

Il partito politico, ignoto, come istituzione, all'antichità greco-romana, è essenziale al mondo moderno, tanto che si trova sia nei reggimenti assoluti (nella forma di partito unico), sia nei reggimenti democratici (in cui molteplici partiti fanno da intermediari tra i singoli individui e i poteri costituiti), e al partito politico è dedicata l'opera, a cui R. Michels ha legato il suo nome, e che completa, sotto un importante riguardo, gli scritti di Mosca e di Pareto, alle tesi dei quali si ricollega nella maniera più stretta. L'assunto centrale che Michels svolge, infatti, ne *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*[24], è che tutti i partiti tendono ad essere dominati da gruppi ristretti o, come l'autore di solito dice, a trasformarsi in delle oligarchie. Una tale propensione incarna una legge sociologica generale, secondo la quale ogni aggregato umano è portato ad articolarsi in sottoclassi, e la competizione politica nell'epoca moderna ha bisogno di organizzazioni che finiscono immanca-

[23] Cfr. *Trattato di sociologia generale*, ed. critica a cura di G. Busino, vol. III, pp. 1939-1948 e vol. IV, pp. 2134-2142. L'atteggiamento di Pareto nei confronti della democrazia è scopertamente polemico e il tono è irritante e beffardo: «Il dio popolo non ha più un ateo; si può come per ogni altro dio, differire sul modo di adorarlo, non già sul debito dell'adorazione… S'intende a parole, perché per gli atti corre spesso diversa la faccenda» (*Op. cit.*, vol. III, pp. 1588-1589). Negli ultimi tempi, osserva Pareto, si nota l'affievolimento del potere dello Stato, a cui si accompagna l'emergere di una plutocrazia demagogica di sindacati e di partiti, che godono di una sorta d'immunità nei confronti della legge. È probabile che la civiltà moderna, dopo essere giunta alla vetta, abbia iniziato la discesa. Cfr. *Trasformazione della democrazia*, in *Scritti sociologici minori*, a cura di G. Busino, Torino, 1980[2], pp. 931-963.

[24] Trad. it. E.M. Forni, Bologna, 1966.

bilmente per essere dirette da poche persone, le sole che prendono le decisioni più importanti. Quest'andamento si riscontra nei partiti più diversi, in quelli conservatori come in quelli rivoluzionari, in quelli democratici come in quelli dichiaratamente o occultamente antidemocratici, così che si è in presenza di un fenomeno complessivo, il quale può sfuggire soltanto a degli osservatori superficiali. Partito significa *pars*, non *totum*; è quindi sin dall'inizio contenuta nella nozione di partito l'attitudine alla limitazione. Occorre, inoltre, considerare che ogni partito vuole aumentare la sua consistenza numerica, nutre l'aspirazione a diventare uno Stato nello Stato, punta ad espandersi oltre la propria originaria sfera d'appartenenza, pretende di rappresentare gli interessi di tutti i cittadini, anche a costo di snaturarsi; e tutto ciò lo spinge a darsi una organizzazione stratificata. In ogni organizzazione ci sono però i dirigenti e i diretti; l'autogoverno delle masse è di difficile, se non d'impossibile realizzazione. La democrazia diretta, che non andrebbe incontro ad esiti oligarchici, è inattuabile in Stati di parecchie diecine di milioni di abitanti, e la democrazia rappresentativa richiede la delega, da parte del popolo, della facoltà di decidere in sua vece, ma in tal modo l'effettuazione del volere popolare diventa problematica.

Il partito è una organizzazione di lotta, e di conseguenza, deve obbedire alle leggi della tattica, ossia deve assumere una struttura rigidamente gerarchica, la quale equivale ad un certo grado di cesarismo. È vero che il dirigente di partito riceve dalla base degli iscritti una delega per un periodo di tempo, ma è del pari innegabile che il rapporto di delega produce una sorta di diritto morale al proseguimento indeterminato della stessa, e alla fine il dirigente pretende di trattare questa delega come una sua proprietà. Capita nel partito quel che capita nel parlamento, vale a dire l'elezione a tempo determinato tende, sia in quello che in questo, a trasformarsi in una carica a vita. Caratteristica dei partiti democratici contemporanei è la tendenza al cumulo delle cariche dei dirigenti, i quali mostrano però verso l'organizzazione di cui fanno parte la medesima indifferenza che gli elettori mostrano nei confronti del parlamento. Le masse hanno bisogno di capi a causa della loro congenita impotenza a compiere qualcosa di valido in maniera permanente da se stesse; ciò appare chiaramente allorché si trovano, per una qualsiasi ragione, private dei loro dirigenti, e si disperdono come un formicaio terrorizzato. La supremazia pressoché incondizionata dei dirigenti si spiega anche con la gratitudine che le masse nutrono verso le personalità che parlano e scrivono a loro nome e che si sono create la fama di difensori del popolo. Si notano in giro idee superstiziose, come la credenza, diffusa nel popolo, che i capi appartengano ad un ordine di uomini superiori; in effetti le classi basse mostrano nei confronti di quelle alte lo stesso bisogno di subordinazione che esibivano ai tempi dell'*ancien régime*. Non è nemmeno raro il caso che il culto dei capipopolo sopravviva alla loro morte e che i più grandi di essi siano trattati addirittura come dei santi. La via rivoluzionaria, come quella seguita dalla giovane borghesia francese, quando per compiere la sua grande battaglia contro la nobiltà e il clero, entrò nella lotta con la solenne dichiarazione dei Diritti dell'uomo, e si gettò nella mischia con la bandiera dell'Uguaglianza, della Libertà e della Fraternità, ha quasi sempre esiti deludenti, che vengono in luce a cose fatte[25]. La legge ferrea che

[25] «La rivoluzione politica – conclude Michels – si riduce soltanto a questo, che, come dice un pro-

porta la democrazia a diventare oligarchia non ammette eccezioni, come aveva mostrato, esprimendosi con un linguaggio differente, Rousseau, giacché la democrazia diretta è impossibile, e un popolo perde la libertà non appena si dà dei rappresentanti. L'unica cosa che si può fare è cercare di contrastare il più possibile le tendenze oligarchiche non appena si manifestano e di incoraggiare qualsiasi movimento dotato d'autentico spirito democratico. Pur compiendo questi sforzi, occorre non farsi illusioni e ricordare quel che afferma Rousseau nel *Contratto sociale*, ossia che una vera democrazia non è mai esistita e non esisterà mai, essendo contro l'ordine naturale che il grande numero comandi e che il piccolo sia comandato.

Sarebbe inutile aspettarsi da Max Weber una critica esplicita e a momenti acre della democrazia, del parlamento e del partito politico, analoga a quella formulata dagli studiosi testé considerati – l'impediscono, tra l'altro, il fatto che in Weber la politica è soltanto un tema particolare, accanto a quelli della religione e dell'economia, e la convinzione, fermissima nel sociologo tedesco, dell'avalutatività della scienza[26]. Nondimeno la sua descrizione della democrazia moderna contiene un'incontestabile censura di questa forma di governo. Weber osserva che la democrazia ha come fenomeni collaterali la burocratizzazione e il livellamento, per cui il gruppo al potere si organizza gerarchicamente, mentre nella massa sottostante vengono cancellate tutte le differenze, ad eccezione di quelle economiche. La democrazia elimina nell'amministrazione i privilegi feudali e, nell'intenzione se non nel fatto, quelli plutocratici e, di conseguenza, deve sostituire il reggimento dei notabili con quello dei professionisti retribuiti per la loro attività. Non bisogna lasciarsi ingannare dal termine «democratizzazione»: la massa inarticolata, il δῆμος non amministra mai se stesso, esso viene amministrato, e ciò che muta, rispetto ai differenti regimi politici, è unicamente il tipo di selezione dei detentori del potere. Questi hanno di fatto, e talvolta anche formalmente, la posizione di veri e propri autocrati. Non è, infatti, la massa, la quale è politicamente passiva e inerte, a produrre il capo, bensì è il capo che si procura il seguito e conquista la massa, mediante gli strumenti e l'insieme degli accorgimenti che i Greci designano con il vocabolo «demagogia». Se ci si domanda se in una democrazia completamente sviluppata i partiti consentano ai capi

verbio italiano, "cambia il direttore d'orchestra, ma la musica è sempre quella"» (*Op. cit.*, p. 521).

[26] La sociologia «avalutativa» di Weber è, in effetti, piena di valutazioni, le quali sono, del resto, inevitabili, essendo contenute in tutte le proposizioni che si enunciano: l'unica differenza è che alcune sono espresse in maniera manifesta, mentre altre sono racchiuse tra le righe. Ci restringiamo a fornire pochi, ma sufficienti esempi di quelle più lampanti. Del fondatore del movimento religioso dei mormoni Weber dice che presumibilmente era un emerito imbroglione; del pari, asserisce che nella religiosità di tutto il mondo non esiste un Dio di inesausta sete di vendetta come Jahvè; gli ebrei sono da lui definiti un popolo paria, quantunque in un significato differente da quello in cui si parla dell'infima casta dei paria dell'India. Cfr. *Economia e società*, trad. it. cit., vol. I, pp. 493-496. – È però da osservare che la solenne formula dell'«avalutatività della scienza sociale» assume talvolta in Weber – come anche in altri studiosi – un significato interamente diverso da quello che possiede quando è presa come suona, e cioè esprime semplicemente l'obbligo morale di astenersi dal formulare giudizi di politica militante quando è questione di scienza. In quest'accezione piana e ovvia il canone dell'avalutatività è indiscutibile, perché logicamente può tradursi così: ad ogni dominio del pensare e del fare convengono soltanto le valutazioni sue proprie.

di esprimere il loro temperamento e di recepire nuove idee, occorre rispondere negativamente. I capi subiscono un processo di burocratizzazione del tutto simile a quello a cui soggiace l'apparato statale. È astrattamente vero che si possono sempre fondare partiti completamente nuovi, ma la creazione dell'apparato indispensabile e d'intraprese editoriali richiede un tale dispendio di denaro e di lavoro da essere praticamente inattuabile. Di fronte alla consolidata struttura dei partiti già esistenti e all'estensione dei mezzi di comunicazione di cui essi dispongono, una tale possibilità non viene nemmeno presa in considerazione. I partiti esistenti sono stereotipizzati e anchilosati, il loro patrimonio d'idee è fissato in larga parte da scritti di propaganda di basso livello. Una trasformazione delle idee comporterebbe una svalutazione di tutta questa letteratura, alla quale si oppongono gli autori e gli editori della stampa di partito. L'ascesa al potere di uomini nuovi è ostacolata dal risentimento corporativo di quanti al potere si trovano già, che in tal caso operano in guisa concorde, quand'anche si combattano ad altri riguardi.

Il pericolo peggiore della democrazia di massa per la politica dello Stato non risiede tuttavia in queste circostanze, per quanto notevoli esse siano, bensì consiste nella possibilità che intervenga una preponderanza di fattori emotivi nella conduzione dei pubblici affari. Come insegna l'esperienza, la massa è esposta alle più mutevoli influenze emozionali, e comunque «pensa soltanto fino a domani». Il potere del parlamento è, in larga parte, fittizio, perché è, anzitutto, condizionato da quello dei partiti, il quale dipende, a sua volta, dal potere dei suoi funzionari e di quanti contribuiscono finanziariamente al loro funzionamento e ne sono, per così dire, gli imprenditori. Tutto questo apparato di uomini è in grado di dare scacco ai parlamentari e d'imporre ad essi la propria volontà. Naturalmente, i funzionari e gli imprenditori dei partiti si aspettano dai parlamentari delle ricompense, in forma di uffici o di vantaggi economici. Inoltre, non è l'assemblea del parlamento a fare la politica, poiché l'intera massa dei deputati è costantemente obbligata ad obbedire a pochi capi, ai quali si sottomette ciecamente sinché essi hanno successo. L'agire politico è dominato dal principio del piccolo numero, cioè dalla superiore capacità di manovra politica di ristretti gruppi di dirigenti. Le orazioni, le dispute, le contese, spesso accese, che hanno luogo nel parlamento, non debbono trarre in inganno: il loro scopo effettivo è interamente diverso dal loro fine apparente[27].

Diventa capo soltanto chi è seguito dall'apparato, con il consenso o anche a dispetto del parlamento, e questo fatto conferma che ci si sta muovendo in direzione della democrazia plebiscitaria. Nell'epoca presente, per eccitare le masse si mettono in opera mezzi puramente emotivi, e quindi l'attuale situazione può definirsi una dittatura fondata sullo sfruttamento della natura sentimentale della plebe. Una figura che appare all'orizzonte di siffatto sistema plebiscitario è in America il *boss*. Questi è un imprenditore capitalistico della politica, che, raccogliendo il denaro dai funzionari del partito, da quanti debbono l'impiego al candidato alle elezioni, e soprattutto

[27] «Oggi i discorsi tenuti da un deputato [in parlamento] – afferma Weber – non sono più *professioni di fede personale*, e tanto meno *tentativi di far cambiare parere agli avversari*. Essi sono invece dichiarazioni ufficiali di partito, che vengono fatte al paese "*dalla finestra*"» (*Op. cit.*, vol. II, p. 743).

dai grandi magnati della finanza, fornisce, a proprio rischio e pericolo, i mezzi necessari per aver successo elettorale. Il *boss* non ha principi politici determinati, non si propone alcuna finalità, egli si domanda soltanto: cosa serve ad attirare voti? D'altra parte, occorre obiettivamente riconoscere che proprio il ricorso a questi strumenti spregiudicati è riuscito a portare alla presidenza degli Stati Uniti uomini di grande valore, i quali in Europa non sarebbero mai giunti in alto. Ma qual è la molla di tutto questo movimento caratteristico della scena politica contemporanea? A questo quesito Weber risponde: è il sentimento del potere. Il politico di professione ha la coscienza di esercitare un potere sugli uomini, di dominarli; la molla è quindi la spinta alla sottomissione degli altri[28].

4. *I fautori delle istituzioni democratiche e il vero pregio della democrazia*

Come replicano a questa considerevole mole di obiezioni i fautori più decisi della democrazia? in generale qual è il loro atteggiamento di fondo nei confronti della situazione odierna della forma di governo da essi preferita?

Conviene incominciare da Schumpeter, il quale concede che la concezione tradizionale della democrazia elaborata dalla filosofia del Settecento, secondo la quale è il popolo medesimo a decidere – mediante l'elezione di singoli individui tenuti a riunirsi per attuare la sua volontà – come debba essere realizzato il bene comune, è completamente insostenibile, e si meraviglia che una siffatta teoria, che sta manifestamente in contrasto con i fatti, sia potuta sopravvivere sino ad oggi e continui ad occupare un posto di rilievo nel cuore degli uomini e nel linguaggio dei governanti. È anche troppo evidente che il popolo non possiede una conoscenza precisa dei problemi politici da risolvere e che non affida ai suoi rappresentanti il solo compito di provvedere alla loro risoluzione. L'errore della teoria tradizionale è di considerare scopo primario della democrazia quello d'investire l'elettorato del potere di decidere le questioni politiche, e scopo secondario quello di affidargli la scelta delle persone incaricate di eseguire la sua volontà. Una nuova e realistica dottrina della democrazia deve capovolgere le parti e rendere primario il fine della scelta degli uomini che debbono stabilire quali sono i problemi politici da risolvere, e secondaria la definizione, ad opera degli elettori, di codesti medesimi problemi. In effetti – concede Schumpeter – la scelta dei rappresentanti non emana dal corpo elettorale, perché l'iniziativa popolare non nasce spontaneamente, ma è formata da quanti pongono la propria candidatura; gli elettori si limitano a scegliere un certo candidato invece di un certo altro; la concorrenza per la conquista del potere passa, di conseguenza, tra i candidati, che lottano tra loro per guadagnarsi la preferenza del popolo. I partiti costituiscono un tentativo di ovviare all'incapacità della massa elettorale di agire di propria iniziativa; essi si propongono di regolare la competizione politica in maniera analoga a quella con cui le associazioni commerciali provvedono a disciplinare la

[28] Cfr. *Il lavoro intellettuale come professione*, intr. D. Cantimori, trad. it. A. Giolitti, Torino, 1983, pp. 92-101.

concorrenza economica. Il ricorso alle parole d'ordine, alle marce, allo stesso *political boss* sono elementi costitutivi della vita politica e non debbono in nessun caso scandalizzare[29]. Poiché la scelta del corpo elettorale riguarda essenzialmente gli uomini, si comprende anche come partiti diversi si presentino alle elezioni con programmi esattamente, o quasi esattamente, uguali, come attesta la più comune delle esperienze.

Il tipo di teoria proposto da Schumpeter ha fatto scuola e nessun trattatista dei nostri giorni ha l'ardimento di dichiarare che la democrazia è il governo del popolo, ma si accontenta di sostenere che essa è il reggimento politico in cui il popolo sceglie, mediante libere elezioni, gli uomini che debbono governarlo. Senonché è evidente che una tale teoria salva quasi soltanto il termine «democrazia», in quanto il riconoscimento, che essa compie, del fatto che i partiti in competizione presentano gli stessi, o pressoché gli stessi, programmi, è distruttivo per il mantenimento della sostanza del governo democratico. Se i programmi coincidono, non si riesce a scorgere che cosa scelga il corpo elettorale, non dandosi scelta tra uguali. Nessuno, infatti, osa dire che sceglie gli uomini incaricati di realizzarli, a causa della grande differenza di qualità intellettuali e morali che divide alcuni di essi dai rimanenti, giacché tutti concordano sulla circostanza che i politici differiscono per codeste qualità in modo modesto e anche ammesso che una tale differenza sia rilevante, essa si scopre a cose fatte, quando un candidato ha vinto la contesa ed è diventato l'uomo che governa lo Stato. Occorre aggiungere che nell'ultimo cinquantennio i partiti hanno perduto molte delle caratteristiche che in passato li contraddistinguevano. Scomparsi gli originariamente seri e severi oppositori di principio, diventati tutti i partiti «democratici» e «liberali», come si proclamano ad alta voce; tutti sostenitori dei diritti dell'uomo; tutti amanti della pace, e nondimeno fautori degli interventi militari all'estero (chiamati all'occasione «misure di polizia internazionale»), poiché non sempre l'impiego della forza si può evitare; tutti sostenitori della proprietà privata e tutti pronti a domandare il solidarismo, per la ragione che anche ciò che è «privato» deve giovare a ciò che è «comune»; e via di seguito enumerando: dove stanno più le differenze? Niente muta quanto agli ideali che si nutrono, poco o niente cangia nell'esistenza quotidiana degli individui se vincono gli uni o vincono gli altri. Questa è la ragione per cui il popolo nell'intimo si estranea dalla vita politica; ecco perché tende a diminuire il numero dei partecipanti alle votazioni.

Ciò vale per le moltitudini, andando da sé che, per i membri di una consorteria, interessa moltissimo che sia essa, e non la consorteria rivale, ad ottenere i maggiori suffragi, a governare, a distribuire gli incarichi e le prebende. Perciò le consorterie esaltano e ingigantiscono piccole divergenze di particolari, come se dall'adottare il

[29] Schumpeter se ne scandalizza tanto poco che riporta la seguente dichiarazione di un fortunato uomo politico: «Quello che gli uomini d'affari non capiscono è che, esattamente come loro trattano in petrolio, io tratto in voti». – Va da sé che in una democrazia il capo del governo non è destinato ad avere una vita tranquilla e a svolgere con lungimiranza e regolarità il proprio lavoro; e infatti Schumpeter lo paragona ad un fantino tanto occupato nello sforzo di tenersi in sella che non è in grado di pianificare la propria corsa. Cfr. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. cit., pp. 272-274.

programma *A* oppure il programma *B* fosse da attendersi la trasformazione della faccia della Terra, mentre è persin dubbio che dalla messa in pratica dell'uno o dell'altro possano venire piccoli vantaggi o piccoli danni. Si è in presenza di modeste faccende, per cui non ci si può scaldare il cuore. Più ancora che tra le consorterie, le une rispetto alle altre, la contesa si svolge all'interno di ogni singola consorteria, giacché qualsiasi suo membro vuole emergere, occupare il primo posto, ottenere per sé i maggiori vantaggi. La lotta esterna (tra le consorterie) è conclamata, quella interna (a ciascuna consorteria) è tacita; se talvolta si fa udire, è per il motivo che entro ogni partito si formano delle correnti, le quali sono dovute all'ambizione dei suoi esponenti, di cui prendono spesso anche il nome. Un tempo tra i partiti potevano sorgere conflitti profondi, adesso le contese sono in buona parte di facciata: dalla minaccia della guerra civile si è passati ad una bonaccia in cui le acque della politica imputridiscono. La democrazia contemporanea ha i suoi pregi, che però consistono in qualcosa di diverso da ciò in cui solitamente si ripongono, ed essi saranno da noi accennati al termine dell'esame di quest'ordine di problemi; per il momento conviene proseguire l'esposizione e la discussione degli assunti dei sostenitori degli ordinamenti democratici.

Tra questi occupa una posizione di spicco August von Hayek, il quale concede che una profonda disillusione si è diffusa intorno al modo di operare delle istituzioni degli Stati in cui la democrazia è sorta e si è sviluppata. Dopo essere stata intesa come strumento di salvaguardia della libertà individuale, la democrazia ha subito un processo di degenerazione per cui si è arrogata il diritto di decidere ogni questione particolare, arrivando al punto di controllare tutte le sfere della vita privata delle persone. Ormai la democrazia sta per trasformarsi in una «dittatura plebiscitaria», in cui non c'è nessun limite al potere della maggioranza, comunque questa si costituisca. Secondo von Hayek, nel mondo occidentale la sovranità assoluta è stata raramente rivendicata; certamente essa non fu posseduta dai principi medioevali, e soltanto i monarchi dell'*ancien régime* l'ottennero: orbene, sotto questo proposito, la democrazia moderna è l'erede della tradizione dell'assolutismo. La deviazione può farsi incominciare con la richiesta di poteri sovrani fatta nel 1766 dal Parlamento britannico, con l'esplicito rifiuto di sottoporre le sue decisioni a una qualsiasi norma generale, che non fosse da esso medesimo emanata. In questa maniera la Gran Bretagna ha dato al mondo la preziosa istituzione del governo rappresentativo e insieme il principio pernicioso della sovranità parlamentare, per cui l'assemblea dei rappresentanti non è soltanto l'autorità suprema, bensì è anche illimitata. Il grande scopo di limitare i poteri del governo, prevenendo qualsiasi loro esercizio arbitrario, mediante i principi della sovranità del diritto, la soggezione del governo alla legge, la richiesta del consenso del popolo, è stato annientato dalla democrazia illimitata, la quale ha preso sempre più piede ed è, dopo due secoli, un'istituzione priva di ogni garanzia e di ogni controllo. Von Hayek mette sotto accusa il volontarismo di Hobbes e il costruttivismo di Cartesio, che avrebbero distrutto valori insostituibili, ma è evidente che si trova dinanzi alla difficoltà di stabilire come dalla democrazia illimitata si possa passare a quella limitata (che sarebbe la democrazia originaria). Poiché nessun reggimento politico può autolimitarsi, essendo una tale operazione logicamente contraddittoria, il limite può venire soltanto dal di fuori, mediante l'in-

troduzione di norme che i parlamenti non possono modificare e tanto meno abrogare, ma, se i parlamenti sono onnipotenti, chi metterà in essere queste norme ad essi superiori? Il diritto tradizionale, il costume avito, il sentire moralmente incontaminato del popolo, a cui si sarebbe tentati di fare appello, sono, come riconosce von Hayek, entità da lungo tempo scomparse. Ammesso poi che, per una qualche via arcana, si crei un *corpo* superiore al parlamento e in grado di limitarlo, si dovrebbe procedere a limitare questo *corpo*, quale esso sia e comunque esso sia costituito. Il problema è sempre quello enunciato da Giovenale con le parole: «*quis custodiet ipsos custodes*»[30]? Von Hayek sottopone a una critica serrata anche il positivismo giuridico di cui è uno dei maggiori esponenti Hans Kelsen, secondo il quale «giusto» è un termine sinonimo di «legale», di modo che ogni Stato è, per principio, uno «Stato di diritto», e la teoria emozionale dei valori, propugnata da parecchi seguaci dell'empirismo logico, osservando che queste concezioni rendono impossibile la libertà dell'individuo, il quale si trova sottoposto all'autorità incondizionata dello Stato, e comportano un relativismo estremo, per cui non esistono criteri oggettivamente validi e inoppugnabili del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Ma von Hayek rifiuta anche il diritto naturale, sia nella sua formulazione classica, elaborata dagli Stoici e accolta dai teologi filosofanti medioevali, sia nella sua versione moderna, dovuta ai giusnaturalisti; e ciò lo priva delle armi con cui opporsi con successo, e sin dai primi principi metafisici, ai sostenitori della democrazia illimitata[31].

La situazione in cui si trova la democrazia contemporanea può essere illustrata confrontandola con la democrazia greca e, più in generale, paragonando lo stile di vita proprio degli antichi con quello caratteristico dei moderni. È quanto fa Moses I. Finley, il quale si sofferma sul fatto che gli antichi assegnano allo Stato il fine di far sì che gli uomini non soltanto vivano, ma vivano bene, vale a dire che conseguano l'eccellenza, mentre i moderni non propongono alla comunità politica (e nemmeno ai singoli individui) scopi tanto ambiziosi, né potrebbero proporli per la ragione che, per la generalità degli uomini, basta vivacchiare, è sufficiente un certo benessere economico, la salute, la possibilità di viaggiare, e poche altre cose ancora. Gli scrittori del nostro tempo si astengono dall'assegnare alla politica obiettivi ideali, accontentandosi di soffermarsi, sui mezzi, sull'efficienza dei diversi sistemi di governo. Per quel che concerne determinatamente la democrazia, Finley osserva che si è avuto un radicale ridimensionamento della partecipazione popolare, non solo in relazione a quella tipica della grecità, ma anche in rapporto a quella che si aveva 150 o 100 anni fa. Presentemente l'insidia maggiore, per la democrazia, è costituita non dall'ostilità, ma dall'indifferenza: in quasi tutti i paesi occidentali l'ignoranza del pubblico in fatto di politica è diffusissima, e in taluni Stati la maggioranza dei cittadini non si preoccupa nemmeno di esercitare il suo diritto di voto. Soltanto

[30] *Sat.*, VI, vv, 346-347.

[31] Nei confronti di quello che ritiene un pervertimento della genuina democrazia, la posizione di von Hayek è radicalmente negativa: «Devo ammettere francamente – egli scrive – che se democrazia diviene sinonimo di governo della maggioranza dotato di potere illimitato, io non sono democratico» (*Legge, legislazione e libertà*, ed. it. a cura di A. Petroni e S. Monti Bragadin, trad. P.G. Monateri, Milano, 1986, p. 413).

una ripresa dei valori morali può evitare che la nostra democrazia diventi del quinto e infimo tipo, nella classificazione delle varianti di questa forma di governo proposta da Aristotele, e risalga verso il primo e il migliore, quello confinante con la *politia*, ossia con il reggimento politico ideale[32].

Da appassionato difensore della democrazia Christopher Lasch è portato, più che a dubitare, quasi a disperare del futuro della forma di governo dominante dell'Occidente, ma, a suo avviso, la responsabilità di tale stato di cose è da attribuire non alle masse, bensì alle classi dirigenti[33]. Sono i gruppi che controllano l'informazione, che stanno a capo degli istituti di studi superiori, che presiedono le fondazioni filantropiche, che seggono nei parlamenti, ad aver perso la fede nei valori costitutivi della civiltà occidentale. Si combattono furiose battaglie intorno a faccende del tutto marginali, e si trascurano le questioni di fondo, prima di tutto quelle della limitazione delle armi di distruzione di massa, della crescita della criminalità, dell'aumento sterminato della popolazione mondiale, per non dire della conciliazione della crescita economica con la salvaguardia dell'ambiente. Il corso generale della storia recente va in direzione di una società bipolare, in cui pochi privilegiati monopolizzano i vantaggi del benessere, dell'educazione e del potere. I persuasori occulti hanno ormai sostituito in gran parte i saggisti e gli oratori di un tempo; la cultura umanistica è ridotta ad una semplice finzione; le nuove generazioni crescono senza ideali, come dimostra il fatto che molti giovani sono moralmente allo sbando. L'unità base della democrazia è formata dalle comunità capaci di autogoverno, che però sono dovunque in declino. Il cittadino del mondo, che, secondo i filosofi dell'illuminismo, avrebbe dovuto costituire il prototipo del futuro, non è davvero in auge.

Robert Moss divide i pericoli che corre la democrazia in esterni (rappresentati soprattutto dal comunismo) e in interni (dovuti a certi svolgimenti antiliberali della politica degli Stati retti democraticamente). Poiché nel frattempo molti pericoli esterni sono venuti meno, l'interesse del pensiero di questo studioso è costituito soprattutto dalle considerazioni riguardanti i pericoli interni. Secondo Moss, la democrazia politica non può sussistere a lungo se finisce la democrazia economica, la quale esige il mantenimento di un ampio e forte settore privato, se i grandi monopoli riescono a far trionfare i loro interessi sopra quelli dei consumatori, se una stampa, posta al loro servizio, diffonde idee piattamente ugualitaristiche. Le democrazie innalzano i vessilli della libertà e dell'uguaglianza, ma è facile vedere che il partito dell'uguaglianza ha riportato la vittoria su quello della libertà, e che ormai si pretende assolutamente che gli uomini siano uguali come sono uguali le palle di biliardo. La distinzione, un tempo nettissima, tra l'«uguaglianza delle opportunità», la quale vuole giustamente che le carriere siano aperte ai talenti, e l'«uguaglianza delle condizioni», che chiede di trattare come uguali gli inuguali, è ormai quasi dovunque

[32] Cfr. *La democrazia degli antichi e dei moderni*, postfaz. C. Ampolo, trad. it. G. Benedetto e F. de Martino, Roma-Bari, 1982.

[33] Lo mostra il titolo stesso della sua opera più significativa, *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, trad. it. C. Oliva, Milano, 1995, scelto in contrapposizione a quello di Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*.

cancellata. La distruzione del pluralismo, nelle sue dimensioni intellettuali, sociali ed economiche, se non è efficacemente contrastata, porterà immancabilmente al crollo anche del pluralismo politico. Lo spettacolo, offerto dalla stessa Gran Bretagna, che pur è la madre delle democrazie moderne, giustifica i timori espressi dai filosofi greci e ripresi dai pensatori politici del XIX secolo, per cui il reggimento della maggioranza finisce nel tempo col produrre una forma di tirannide. Nel caso di un tracollo della democrazia, ci sono due alternative possibili all'anarchia: quella del governo autoritario e quella del governo totalitario, che nei dibattiti pubblici si è portati a confondere, ma che sono fondamentalmente differenti nelle loro caratteristiche. Il reggimento autoritario sostituisce alla scelta dei governanti una «classe eletta» autoapprovantesi, ma non interferisce direttamente in molte aree della vita dei cittadini, che possono prendere le loro decisioni in maniera indipendente dall'autorità politica. Invece, il reggimento totalitario oltre ad essere contraddistinto da un gruppo autoapprovantesi, s'intromette in ogni faccenda, così che sotto di esso non c'è scampo nelle idee e negli stili di vita al conformismo politico e burocratico imposto dall'ideologia dominante. Franca la spesa di continuare a difendere il governo rappresentativo da queste minacce che si profilano all'orizzonte, ma non possiamo permetterci di ignorare – conclude Moss – che «la democrazia è una pianta delicata, rara come un'orchidea nella giungla dei sistemi politici del passato e del presente, che non è stata trapiantata con successo dal suo *habitat* europeo nel terzo mondo e che mostra tristi segni di illanguidimento anche nel suo ambiente nativo»[34].

Conviene porre fine a questa rassegna delle contemporanee apologie della democrazia, tanto più che le loro essenziali argomentazioni tendono inevitabilmente a ripetersi, e restringersi ad osservare che i paragoni, da cui possono risultare i pregi del reggimento democratico, riescono persuasivi, quando sono compiuti con le forme di governo ad esso rivali sorte nel XX secolo e in esso anche tramontate. Si scorge che queste forme di governo, anche quando ne hanno avuto la possibilità, non sono riuscite a risolvere convenientemente il problema della successione, e che, allorquando i loro primi reggitori hanno lasciato il timone dello Stato, quelli ad essi subentrati non hanno saputo continuare l'opera loro affidata, così che la trasmissione del potere ha coinciso con la fine del reggimento politico, nonostante il fatto che questo fosse sorretto da un'ideologia ampiamente elaborata. Invece, nelle odierne democrazie la trasmissione del potere ha sempre luogo non soltanto pacificamente, ma anche in maniera da mantenere integra e salda la forma di governo.

[34] *The Collapse of Democracy*, London, 1977, p. 220.

XII.

IL LASSISMO GIURIDICO

1. *La concezione teologica e metafisica del diritto*

Per intendere com'è concepito e attuato il diritto dalla civiltà moderna, e per intendere altresì come tale concezione e messa in pratica subisca una degenerazione, la quale conduce ad una crisi generalizzata del diritto, giova muovere dalla opposta considerazione del diritto propria della teologia cristiana e della metafisica – anche dopo che questa seconda ha rescisso i suoi legami con quella prima –, che la modernità rifiuta in nome del laicismo, della sdivinizzazione e del fenomenismo.

La nozione essenziale della giustizia, che contraddistingue la teologia rivelata, da niente è caratterizzata meglio che dalla credenza dell'inferno, nella cui esistenza per quasi due millenni il cristianesimo, salvo rare e insignificanti eccezioni, non trova alcunché da obiettare. E invero, sempre che signoreggi il sentimento della maestà (o, com'è lo stesso, dell'infinità) di Dio, deve apparire interamente conforme ai requisiti della giustizia che ci sia un luogo di sofferenze senza fine, in cui gli uomini che non hanno accolto la grazia redentrice e hanno perseverato nel peccato espiano le loro colpe. Invano si obietterebbe che l'uomo, che è un essere finito, non può essersi reso colpevole di un peccato infinito, e che quindi non può meritare una punizione senza termine. La giustizia deve tener conto della differenza della dignità delle persone, tanto se si tratta degli offensori che degli offesi; ora, nel caso presente, l'offeso è Dio, l'essere infinito e, di conseguenza, infinita deve essere la pena. Non potendo questa essere infinita per l'intensità, di cui l'uomo non è suscettibile, a causa della sua limitata capacità di sentire, rimane soltanto che sia infinita per la durata, come esattamente la credenza dell'esistenza dell'inferno comporta. Oltre l'esigenza della corrispondenza completa della colpa e della pena, e della differente dignità delle persone, che entra a definire l'entità dell'una e dell'altra, c'è un ulteriore carattere da porre allo scoperto, sulla base di codesta credenza, che è poi quello che conduce al cuore della concezione della giustizia propria del cristianesimo tradizionale. I dannati non minacciano i beati, e non costituiscono per essi alcun pericolo, e quindi le pene loro inflitte non possono aver lo scopo della difesa dei salvati, nello stesso modo in cui non possono avere il fine di emendare e di ricondurre al

bene quanti le subiscono, giacché le loro sofferenze, e del pari, la loro malvagità non hanno nessun limite di tempo. Esclusa l'idea della difesa, a cui può aggiungersi, ma solamente a titolo di complemento, quella dell'emendazione, rimane esclusivamente la concezione vendicativa o, com'è lo stesso, retributiva della pena, la quale si compendia nella usitata formula per cui «la pena è il salario della colpa».

Poiché le cose terrene debbono imitare quelle ultraterrene, ci si potrebbe aspettare che la teologia del cristianesimo medioevale assegni indole vendicativa anche all'amministrazione della giustizia che ha luogo sulla terra, ma qui intervengono di solito alcuni contemperamenti, per cui, oltre al carattere della vendetta, vengono introdotte altre finalità, ciò che, in parte si spiega con la circostanza che l'imitazione non raggiunge la perfezione del modello – o, per parlare con il suo stesso linguaggio – la piena e compiuta vendetta è riservata al giudizio divino, e in parte con un'innegabile tendenza all'eclettismo di molti teologi, anche tra i maggiori, i quali non rifuggono dall'industriarsi di conciliare entità inconciliabili (poiché il fine coincide con l'essenza, come questa è unica, così anch'esso è necessariamente unico). Con siffatte restrizioni si può tener per fermo che la concezione vendicativa è propria dell'amministrazione della giustizia, che precede l'affermazione degli ideali della modernità, e altresì della teoria della guerra elaborata nel Medioevo. La vicinanza tra l'amministrazione della giustizia e la guerra, che agli orecchi abituati ai discorsi moderni può sembrare sorprendente, è data da ciò, che entrambe hanno per scopo la punizione di colpe. Del resto, sotto questo proposito, il cristianesimo riprende un'idea sostenuta dalla generalità degli storici antichi, sia greci che romani, i quali non si lasciano sfuggire occasione di segnalare che la tale o la talaltra guerra erano state intraprese per vendicarsi delle ingiurie ricevute dai nemici. I Padri della Chiesa e gli Scolastici riconoscono il diritto di far guerra (*ius bellandi*) ed elaborano la dottrina della giusta guerra (*iustum bellum*), che, per essere tale, richiede che la guerra sia fatta, tra l'altro, per punire i nemici, i quali effettivamente se lo meritano[1].

Il compito primario della cristianità nell'amministrazione della giustizia è di mantenere l'ortodossia, perché dalla conservazione integrale del patrimonio della fede dipende la salvezza delle anime, rispetto alla quale ogni altra considerazione che si introduca ha un valore secondario[2]. Il principio «*Omnis potestas est a Deo*»,

[1] Sant'Agostino afferma: «Il sapiente è portato a combattere una guerra giusta dall'ingiustizia del nemico», *De civ. Dei*, XIX, 7. E ancora: «*Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias*», Cfr. *Quaest in Heptat*, VI, 10 (ML 34, 781). Sull'argomento v. anche S. Tommaso, *S.th.*, II^{a} II^{ae}, q. 40.

[2] Non a caso Sant'Agostino fa seguire alla formulazione della guerra giusta, testé ricordata, l'asserzione che sarebbe meglio veder periti i nostri cari, che sapere che hanno abbandonato la fede, che sono, cioè, morti nell'anima. – Di qui derivano le persecuzioni degli eretici, condotte specialmente dall'Inquisizione medioevale e da quella della Controriforma, le punizioni dei peccati per mezzo di strumenti fisici, i ricorsi alla tortura, gli obblighi di professare espressamente la dottrina cattolica, di adempiere i precetti, tutte cose che vengono invigilate dalle autorità religiose e da quelle statali.

Non c'è niente di così estraneo al cristianesimo come il ricorso alla «libertà di coscienza», e gli echi di questa estraneità rimangono a lungo, anche dopo che si è avviato e ha percorso parecchia strada il processo di decadenza della cristianità. Ne fornisce una testimonianza la dichiarazione – riferita da Weber – di un deputato, che non esita ad affermare in Parlamento: «La libertà di coscienza del Cattolico consiste nel poter obbedire al Papa». Cfr. *Op. cit.*, vol. II, p. 539.

incaricato di fornire la giustificazione suprema della distinzione tra leggi giuste – che sono le sole effettivamente tali – e leggi ingiuste – che hanno l'apparenza di leggi, ma delle leggi sono il pervertimento e la corruzione – comporta la subordinazione del diritto positivo a quello naturale, che il cristianesimo ha accolto dall'ellenismo, dopo essere sceso con questo a compromesso, sincretisticamente combinata con l'assunto che nessun diritto può andar contro le verità cristiane, contro ciò che, per esse, è il sacro, il buono, il giusto (tutto questo è esemplarmente dichiarato dal comando per cui «occorre obbedire prima a Dio che agli uomini»).

La cristianità (sinché è tale nella sostanza) non nutre nessun dubbio sulla liceità della pena di morte, che non soltanto è considerata la massima pena – ciò sembra andare da sé, ma addurremo degli esempi che provano a sufficienza come questa non sia affatto un'ovvietà –, ma anche come la regola e la misura di tutte le altre pene, che sono più o meno severe a seconda della distanza in cui stanno da quella di morte. Questo suo atteggiamento riesce perfettamente comprensibile, se si pone mente alla circostanza che il cristianesimo ha accolto nelle sue sacre scritture l'Antico Testamento, la cui legislazione arreca innumerevoli casi di sentenze capitali, e che lo stesso suo divino fondatore sembra essere stato della medesima idea. Non dice forse Gesù che sarebbe meglio per l'uomo essere gettato nel profondo del mare con una macina al collo che recare scandalo a uno dei pusilli che credono in lui? E San Pietro non lascia che Anania e Saffira, colpevoli di frode e di menzogna non davanti agli uomini ma davanti a Dio, siano colpiti dalla morte? Ma è soprattutto San Paolo che, accordando ai principi il *ius gladii*, fornisce alla cristianità il modello di accettazione della pena capitale[3].

La metafisica che rescinde i suoi rapporti con la teologia rivelata non soltanto mantiene la tesi che l'amministrazione della giustizia irroga pene allo scopo di vendicare le colpe, ma rende rigorosa ed esclusiva la natura vendicativa della pena, liberandola dagli estrinseci accomodamenti teologici, che pretendevano di accordare

[3] San Tommaso, che pure anche in questa materia è un esempio di moderazione, dopo aver affermato che (siccome qualsiasi persona singola sta all'intera comunità nel rapporto in cui la parte sta al tutto, alla cui salvezza, occorrendo, va sacrificata) se un uomo è pericoloso e arreca al corpo sociale corruzione per qualche colpa, lodabilmente si uccide per conservare il bene comune, non ad opera dei privati, ma dei principi, include nel novero dei delitti da punire con la morte il furto sacrilego, il peculato e il sequestro di persona (richiamandosi per quest'ultimo a *Es.* 21, 16). Cfr. *S.th.*, II^{a} II^{ae}, q. 64 aa. 3-4, q. 66 a6.

L'umanitarismo cristiano è un'invenzione della filantropia moderna, che cerca di appropriarsi di una parte dell'eredità lasciata dal dissolvimento del cristianesimo. Come prova Troeltsch, il cristianesimo non introduce nessun cangiamento – tra l'altro – nel diritto riguardante gli schiavi, che può ottimamente servire d'esempio dell'effettiva posizione della cristianità nei confronti delle istituzioni giuridiche. La schiavitù rientra nel diritto generale di proprietà, il quale proviene dal peccato originale, ed è un ordinamento voluto da Dio. Tutte le esaltazioni del cristianesimo che si compiono nelle moderne opere di teologia, per la ragione che esso avrebbe estirpato la schiavitù – afferma Troeltsch – discendono o da una crassa ignoranza o da un apologetismo menzognero. Gli schiavi si acquistano per diritto di guerra o per commercio; nella Spagna la schiavitù permane sino al Settecento e di là viene trasportata in America, dove anche si sostituiscono gli schiavi indigeni con quelli trasportati dall'Africa. La Chiesa partecipa al possesso degli schiavi, commina la schiavitù come pena e consente l'elaborazione di dottrine teologiche a suo sostegno. Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, trad. it. G. Sanna, Firenze, 1969^{2}, vol. I, pp. 172-174 e p. 460.

questa natura con quella correttiva (o medicinale, che si preferisca dire). Esemplare per consequenzialità è in proposito la posizione di Kant, il quale sostiene che quand'anche la società con l'unanime accordo dei suoi membri decidesse di sciogliersi, l'ultimo assassino che fosse in galera dovrebbe prima essere giustiziato, affinché ognuno riceva la pena che meritano le sue azioni[4]. Naturalmente, l'indole vendicativa è attribuita da questa metafisica sia alla pena di morte, sia a tutte le altre pene comminate dalla giustizia, le quali, una volta che siano state scontate, comportano la reimmissione del reo nel sistema del diritto. Una tale reintroduzione non va confusa in nessun modo con quella che si chiama l'emendazione del reo, giacché quella prima deriva dalla compensazione oggettiva di colpa e pena, che sono venute ad equivalersi per qualità e per quantità, mentre questa seconda è riposta in un miglioramento soggettivo, in una rieducazione del condannato. Stando alla concezione metafisica, può tanto capitare che il reo sia migliorato interiormente, quanto che sia rimasto tale e quale era prima di scontare la pena, quanto anche che sia peggiorato (sia consentito aggiungere, per completare le possibilità contemplate dalla logica): tutto ciò non ha niente da spartire con il campo del diritto riguardato nella sua oggettività. Il grande pregio che la concezione in esame assegna a se stessa è di essere l'unica capace di accordare perfettamente l'entità della colpa e quella della pena, mentre un tale accordo non riesce se si fa posto a considerazioni estranee, quali sono la difesa della società o il miglioramento dei delinquenti (circostanza, questa, ammessa da quanti le propugnano, i quali dichiarano che occorre rinunciare alla giustizia assoluta e accontentarsi di quella relativa).

La completa congruenza della pena e della colpa si chiama sin dall'antichità il «taglione», del quale ci sono due nozioni, una triviale, che è quella universalmente divulgata, che intende tale congruenza come un'uguaglianza di fatto tra ciò che il reo ha operato e ciò che riceve ad opera della giustizia, e di essa ci si vorrà accordare la grazia di esonerarci dall'obbligo di criticarla, tanto più che si critica a sufficienza da sé medesima, e l'altra, razionalmente impeccabile, che ha di mira l'equivalenza del valore, ed essa è quella accolta dalla dottrina metafisica dell'essenza vendicativa dell'amministrazione della giustizia. Anche tale dottrina accorda la necessità di difendere la società e, se è possibile, di migliorare interiormente il colpevole, ma riguarda tutto questo come un insieme di misure aggiuntive, che accompagnano bensì la pena, ma non intervengono a costituirne l'essenza, la quale è formata dalla sola vendetta. Sia la formulazione teologica, sia quella metafisica (la quale è anch'essa teologica, ma della teologia naturale, mentre l'altra è di quella rivelata) muovono dal principio che sono conosciuti la verità e l'errore, la virtù e il vizio, la giustizia e il crimine, così come esistono in sé e per sé, com'è chiaro dal compendio delle tesi giuridiche testé fornito, e prima ancora dalle loro stesse denominazioni.

Per avere un'ulteriore prova del fatto che le diverse intuizioni del mondo possono ciascuna dentro di sé avere le rappresentazioni delle rimanenti, che però si raffigu-

[4] *Die Metaphysik der Sitten*, in *Gesammelte Schriften*, ed. cit., Bd. VI, p. 333. – Conviene anche ricordare quest'altro assunto di Kant: «Un essere, che ha diritti e nessun dovere è Dio. Avere doveri e nessun diritto è la condizione del delinquente» (*Opus postumum*, VII Convolut, V. Bogen, *ibid.*, Bd. XXII, p. 49).

rano necessariamente in maniera differente da come esse sono, e insieme per sgombrare il campo da un'obiezione che si ripete con insistente monotonia contro la pena di morte, franca la spesa di sostare ancora un po' su questa idea della giustizia diametralmente opposta a quella propria della modernità. L'obiezione asserisce che è stato provato a sufficienza che la pena di morte non fa diminuire il numero degli omicidi e degli altri delitti che con essa si puniscono, e che pertanto essa è completamente inutile. Bastante risposta è che codesto numero, diminuisca, resti immutato, e magari anche aumenti, non ha nessun interesse, e che i delinquenti subiscono siffatta pena per l'unica ragione che se la meritano. Quanti propugnano la considerazione tradizionale della giustizia (se pur ancora ce ne sono) dovrebbero astenersi dal discutere le statistiche che a tali propositi si arrecano, dall'osservare che la semplice correlazione statistica non vale a stabilire una connessione causale, dal mettere in dubbio l'attendibilità dei dati arrecati, e via di seguito, giacché è un pessimo procedimento quello di unire ad un'unica irrefragabile argomentazione osservazioni opinabili e non pertinenti.

2. *Il fenomenismo filosofico e il convenzionalismo giuridico*

Il fondamento dell'idea moderna del diritto è formato – ci tocca ripetere ancora una volta – dal fenomenismo e dal convenzionalismo, che a quello consegue, caratteristici dell'illuminismo, il quale ha nel terreno della teoria e della prassi giuridica una delle sue più eminenti manifestazioni, com'è di solito riconosciuto[5]. Una formulazione, esemplare per chiarezza e radicalità, del convenzionalismo giuridico si deve a Hume, il quale afferma che occorre riconoscere che il sentimento della giustizia e dell'ingiustizia non discende dalla natura, ma sorge artificialmente, sebbene ineluttabilmente, dall'educazione e dalle convenzioni umane. La giustizia è una di quelle virtù che producono gradimento e consenso in grazia di espedienti e d'invenzioni dovute alle necessità in cui si trovano gli uomini. Se si prescinde dal fatto che la giustizia – a differenza della superstizione, la quale è completamente futile –, è necessaria per il benessere e per l'esistenza della società, bisogna confessare che tutti i riguardi che si hanno per essa, al pari di quelli che si nutrono per le superstizioni più grossolane e triviali, sono privi di ragione[6].

[5] Sulla fondamentalità dell'illuminismo per il diritto moderno cfr. M.A. Cattaneo, *Illluminismo e legislazione*, Milano, 1966, in cui è attribuita la denominazione di «illuminismo giuridico» alla concezione del diritto dominante in Europa, a partire dal secolo XVIII. – Le regole enunciate nella seconda metà del Settecento costituiscono ancora i cardini delle legislazioni penali, come mostra C.F. Grosso ne *Le grandi correnti del pensiero penalista italiano tra Ottocento e Novecento* (*Storia d'Italia. Annali* 12, a cura di L. Violante, Torino, 1977, pp. 5-34).

[6] Cfr. *A Treatise of Human Nature*, edited by D.F. and M. Norton, Oxford, 2000, pp. 307-309 e *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, edited by T.L. Beauchamp, Oxford, 1998, p. 24. – Occasionalmente il convenzionalismo giuridico s'incontra anche in Pascal, per il quale i giudici se ne stanno avvolti negli ermellini come tanti gatti impellicciati, perché, non potendo colpire la ragione, hanno deciso d'impressionare l'immaginazione, e nelle deliberazioni ci si rimette alla maggioranza, non perché questa abbia dalla sua la ragione, ma perché possiede più forza.

La formula decisiva è quella di Hobbes: «*Auctoritas, non veritas facit legem*».

La convinzione che il fondo dell'essere è inconoscibile trae alimento dalla stanchezza che a un certo punto si produce nelle guerre di religione ed alimenta di sé la richiesta del primo e basilare diritto, quello della libertà di coscienza. Si trova assurdo mettere a morte quanti la pensano diversamente in fatto di religione, come si fa con gli eretici, combattere battaglie, affrontando gli esponenti delle confessioni uscite dalla Riforma protestante, come si usa dagli Stati cattolici, per il motivo che tutto questo significa uccidere e farsi uccidere per delle semplici opinioni, a nessuno essendo dato conoscere la verità intorno a Dio, a Cristo, e alla complicata dommatica elaborata in tanti secoli di speculazione teologica. Qui è già contenuta in germe l'idea che le cose come sono in se stesse sono destinate a restare inaccessibili all'uomo, che la realtà nel suo volto genuino si sottrae per sempre all'apprensione umana, la quale è limitata agli aspetti superficiali degli oggetti che si dicono i «fenomeni»[7]. L'illuminismo, che s'incarica di svolgere sistematicamente e di portare fino alle sue estreme conseguenze una tale idea, incontra nel cristianesimo un domma che gli riesce particolarmente odioso, quello del peccato originale, che ha reso cattivo l'intero genere umano, destinandolo, senza i mezzi apprestati dalla grazia divina, all'eterna perdizione. A questo domma, che definiscono orribile, gli illuministi contrappongono l'assunto della fondamentale bontà dell'uomo, che sta alla base dell'umanitarismo, che contraddistingue la moderna amministrazione della giustizia. Nel campo del diritto, il fenomenismo importa che i moventi profondi delle azioni umane, siano esse dichiarate buone oppure cattive, sfuggono alla conoscenza, insieme all'anima, al mondo nella sua origine prima, nei suoi componenti, nella sua fine ultima, a Dio (il quale diventa sempre più un punto interrogativo). La concezione vendicativa della pena, che ritiene penetrabili sino in fondo i moventi dell'agire umano, diviene necessariamente inammissibile quando tale suo caposaldo viene contestato e, infatti, essa non trova più accoglienza nella civiltà moderna, a cui è radicalmente estranea.

Una volta abbandonata una tale concezione, come un relitto di un passato da dimenticare, non rimane altra possibilità che assegnare alla pena lo scopo di difendere la società, come fa il pensiero giuridico dal Settecento ai nostri giorni. L'evenienza, che talvolta si suggerisce, di riporre il fine della pena nell'emendazione del reo, è inconsistente, giacché «pena» significa «sofferenza», e non si capisce perché mai il reo dovrebbe essere corretto e ricondotto sulla via del bene mediante delle sofferenze, anziché mediante dei godimenti e delle gioie, che sembrano innegabilmente avere la virtù di migliorare quanti ne fruiscono. L'emendazione del reo può essere accolta soltanto a titolo di fine subordinato, oltre quello primario da accordare alla difesa della società. Tutta un'ampia serie di comportamenti, che in precedenza ave-

[7] Al contrario, quando si sostiene la possibilità di apprendere l'oggettiva verità su Dio, si è in possesso della condizione preliminare che consente di propugnare la liceità, anzi, la santità perfino delle guerre di religione. Così si comporta Rosmini, il quale, dopo un'articolata discussione, in cui prende di mira l'utilitarismo, lo scetticismo, l'indifferentismo, conclude che «le guerre di religione, quando si tratta di difesa della vera religione, sono santissime» (Cfr. *Filosofia del diritto*, Napoli, 1844-1845, vol. I, pp. 172-182).

vano rilevanza penale e venivano colpiti dal rigore della legislazione degli Stati europei, adesso viene cancellata dal novero delle credenze e delle azioni di pertinenza del diritto; tali sono specialmente le convinzioni di fede, le professioni e le pratiche religiose, le dottrine filosofiche che si accolgono o che si rifiutano, le ideologie politiche, e tutto quel vasto campo di condotte di vita che, pur non essendo commendevoli, non conviene punire, perché arrecherebbe più danno che vantaggio il farlo. La democrazia nella politica e l'utilitarismo nella morale operano manifestamente di concerto nello spingere ulteriormente il diritto su questa strada, che esso aveva già imboccato e percorso per un ampio tratto da se stesso[8].

Lo spirito filantropico spinge alcuni esponenti dell'illuminismo a domandare con successo l'abrogazione della pena di morte, la quale viene, infatti, accordata da parecchi sovrani degli Stati dell'Europa, ma occorre osservare che gli illuministi non soltanto non sono unanimi sull'argomento, che concedono che in certe circostanze una tale pena è inevitabile, e soprattutto che tengono fermo il principio della necessaria severità della legislazione penale. L'illuminismo, sinché è nel suo fiore – ed è in questa sua condizione che per l'intanto va considerato, giacché, come dice Aristotele, le cose debbono essere riguardate nello stato migliore secondo la natura loro propria e non nella loro situazione di decadenza e di degenerazione – non potrebbe comportarsi diversamente perché un'amministrazione della giustizia indulgente e rilassata si accompagna inevitabilmente al declino generale della civiltà. La richiesta dell'abolizione della pena di morte è giustificata con vari argomenti, tra cui spicca quello della sua scarsa, se non nulla efficacia nel trattenere i potenziali delinquenti dal compiere dei delitti. La morte non è che un istante, o comunque ha una durata brevissima, l'esecuzione capitale è uno spettacolo orribile, ma estremamente passeggero: quale efficacia può avere su animi disposti a compiere orribili misfatti?

[8] I concetti che stanno alla base del pensiero giuridico di Beccaria sono: 1) la giustizia non è qualcosa di reale, bensì è «una semplice maniera di concepire degli uomini», che influisce sulla loro felicità; 2) ogni cittadino deve poter fare tutto ciò che non è contrario alle leggi, le quali si riferiscono alle azioni opposte al pubblico bene, che debbono, esse sole, essere chiamate delitti; 3) la misura dei delitti non deve essere desunta dall'intenzione di chi li commette; 4) tale misura non deve, inoltre, aver riguardo alla dignità della persona offesa; 5) occorre, infine, escludere da essa la «gravezza del peccato», la quale «dipende dalla imperscrutabile malizia del cuore», che non può conoscersi senza una rivelazione divina; 6) la vera misura dei delitti è il danno che arrecano alla società; 7) il fine delle pene è quello «d'impedire il reo dal far nuovi danni e di rimuovere gli altri dal farne uguali». Cfr. *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Torino, 1981, pp. 13-31.

Queste idee di Cesare Beccaria hanno un notevole riscontro in quelle di Wilhelm von Humboldt, il quale 1) attribuisce allo Stato il solo compito di attendere alla sicurezza dei cittadini ed esclude dall'attività dello Stato ogni altro ufficio, e precipuamente quello di provvedere alla tutela dei costumi, imprimendo o togliendo loro una determinata direzione; 2) considera le pene come mali che debbono impaurire i delinquenti e farli indietreggiare; 3) chiede che l'entità della pena sia commisurata alla mole dei moventi che spingono al delitto; 4) dichiara che lo scopo del diritto penale è la difesa sociale; 5) fa professione di militanza illuministica, affermando che la libertà dello spirito, sotto la cui protezione soltanto prospera il rischiaramento, è lo strumento più efficace per la protezione della sicurezza. Cfr. *Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in *Menschenbildung und Staatsverfassung. Texte zur Rechtsphilosophie*, hrsg. von H. Kleiner, Freiburg-Berlin, 1994, pp. 28-219.

Montesquieu osserva che una volta i disertori venivano puniti, spaccando loro il naso e tagliando gli orecchi, poi si è introdotta la pena di morte, ma la diserzione non è diminuita e s'intende il perché: i soldati sono abituati a rischiare tutti i giorni la vita, a disprezzare i pericoli, invece, sono avvezzi a temere la vergogna; conveniva quindi lasciare in vigore una pena che comporta un marchio d'infamia per tutta la vita; si è preteso di aumentare la pena, ma in effetti la si è diminuita[9]. La domanda dell'abolizione è avanzata da Beccaria, ma per quando lo Stato conduce un'esistenza tranquilla, e non è minacciato né dall'esterno né dall'interno, giacché la morte di cittadini è necessaria, allorquando una nazione ha appena recuperato la libertà, o l'ha perduta, o è in preda a una tale anarchia che i disordini hanno preso il posto delle leggi. Accanto a queste restrizioni preme sottolineare che per Beccaria, mentre la pena di morte ha una scarsa capacità d'intimidazione, ne posseggono una amplissima i lavori forzati a vita. Tra quanti rimangono ostili o perplessi di fronte all'abolizione della pena di morte, merita di essere menzionato Diderot, il quale s'inchina dinanzi allo spirito filantropico che ispira l'iniziativa di Beccaria, ma rileva come incurie, disavventure, casi fortuiti, producono assai più vittime delle esecuzioni capitali (che è un paragone non esente da una notevole dose d'ironia).

L'illuminismo, come innova radicalmente le idee tradizionali intono all'amministrazione della giustizia, così segna l'avvento di un diverso e inconsueto orientamento intorno alla guerra, e infatti, si tratta di due terreni tanto strettamente collegati che l'uno non può essere mutato senza che sia cangiato anche l'altro. L'amministrazione della giustizia e la guerra hanno un'identico scopo, che è quello di punire delle colpe; la loro differenza consiste in ciò, che nell'amministrazione della giustizia la colpa è avvertita in una sola parte – in quella del reo, giacché il giudice ne è immune, sia per il sentire proprio, sia per il sentire del reo –, mentre nella guerra la colpa è avvertita in entrambe le parti, che desiderano ambedue eseguire la punizione, dopo di che può essere ristabilita la vera pace (una pace che non sia viltà e codardia). L'entità della colpa può essere diversa nel reo e nel nemico, essere di volta in volta maggiore nel primo oppure nel secondo, ma non può mai mancare nell'uno e nell'altro, e ciò rende ragione della varietà delle pene che s'irrogano dai tribunali e della diversità dei tipi di guerra (guerre totali e guerre d'annientamento, guerre mondiali e guerre limitate, ecc.) che si combattono. La sostituzione della concezione che assegna alla pena il compito della vendetta con quella che le attribuisce l'ufficio di difesa della società importa una diminuzione del sentimento di colpa, a cui tiene dietro necessariamente un abbassamento dell'entità della pena, e ciò risulta tanto chiaro dal confronto tra l'idea della vendetta e quella della difesa, che non c'è bisogno di diffondersi in spiegazioni sull'argomento. Una siffatta diminuzione deve aversi anche a proposito della guerra, non già sostituendone lo scopo, poiché, tolto quello della vendetta, non si scorge quale mai altro potrebbe esserle conferito, ma abolendo la guerra medesima, certamente non d'un tratto tra tutti i paesi della terra,

[9] Da questa riflessione Montesquieu non ricava l'opportunità dell'abolizione della pena di morte, ma si limita a suggerire che nei reggimenti moderati anche la testa dell'ultimo cittadino è degna di considerazione, così che deve essere privato della vita solamente quando la patria medesima l'accusa. Cfr. *De l'Esprit des Lois*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. II, p. 310 e p. 321.

ma tra gli Stati dell'Europa, che sono i più civili e i più vicini tra loro per ideali e per costumanze di vita. Sorgono così nel XVIII secolo i progetti di pace perpetua, come quello dell'Abbé de Saint-Pierre, accolti con molto scetticismo e a volte con irrisione da ministri di Stato, uomini politici, e anche pensatori, ma destinati ad avere una sorta di esecuzione, quantunque assai diversa dal disegno originale, qualche secolo dopo. Si mette in discussione o addirittura si contesta il diritto di far guerra, si propongono parecchie classificazioni delle guerre, diverse in parte da quelle consuete, si condannano alcuni tipi di guerre, come contrarie ad ogni sentimento d'umanità, ma più oltre non si riesce ad andare, anche perché si moltiplicano gli ostacoli da superare. In precedenza le guerre si erano combattute dagli Stati, e l'appartenenza all'uno o all'altro degli Stati in conflitto era stato il criterio decisivo del proprio atteggiamento; per di più, per un'intera epoca, si erano avute quelle che erano state chiamate «guerre di fioretto», in cui si affrontavano in poche battaglie eserciti di professionisti, la parte vincitrice riceveva qualche provincia dalla parte vinta, dopo di che si ristabiliva la pace. È vero che c'erano state le guerre civili, e tra di esse quelle di religione, più tremende di tutte, in cui non ci sono limiti agli eccidi e alle atrocità, se non quelli imposti dalla stanchezza e dal disgusto che prendono nel versare sangue, ma si poteva pensare, e da molti effettivamente si pensava, che una tale età fosse ormai passata per sempre.

Invece la Rivoluzione francese, e poi e soprattutto l'avvento di contrastanti ideologie, avrebbero inaugurato, in prosieguo di tempo, un'età in cui si hanno, per lo più, quelle che si possono chiamare, con Tacito, «*permixta bella*», le quali ritengono in parte il carattere di guerre esterne e in parte quello di guerre civili. I confini dei territori degli Stati dividono soltanto limitatamente i contendenti; ogni Stato alberga sul suo terreno attuali o almeno potenziali nemici, quali sono i sostenitori delle ideologie e delle forme di governo diverse e avverse a quelle dominanti dove costoro sono pur dei cittadini; tutti questi personaggi possono condurre delle ostilità per conto proprio, prima che Stati le abbiano iniziate, dopo che le hanno concluse, e anche senza che gli Stati si combattano, ma rimangano, almeno nominalmente, in pace tra loro (nominalmente, perché, com'è naturale, essi si adoperano per favorire i propri sostenitori in terra straniera). La distinzione, per l'innanzi netta, tra stato di guerra e stato di pace, diventa incerta o addirittura viene cancellata, il nemico pubblico è agguagliato al peggiore criminale, e come tale è perseguito anche dopo che ufficialmente le ostilità sono terminate. Tutto ciò appartiene al declino della civiltà moderna, e pertanto la sua considerazione va eseguita più oltre; queste indicazioni preliminari hanno il solo scopo di mostrare che l'umanitarismo ha dinanzi a sé strade diverse in campo giuridico e in campo militare, e che, di conseguenza, è da ritenere che sia per sortire esiti differenti nell'uno e nell'altro.

3. *Gli avversari dell'umanitarismo nell'amministrazione della giustizia e nella guerra*

Come ci è noto, i primi ed estremi avversari della civiltà promossa dall'illuminismo sono gli esponenti del tradizionalismo cattolico, ed è appunto ad essi che si

deve il rigetto incondizionato delle idee sulla giustizia e sulla guerra professate, soprattutto in Francia, dai fautori della modernità.

De Maistre premette bensì che egli non intende fare del boia un essere virtuoso, un uomo onesto e degno di stima, che non intende tributargli alcun elogio morale, ma seguita affermando: «Ogni grandezza, ogni potere, ogni sudditanza si basano sul boia: egli costituisce l'orrore e il legame dell'associazione umana. Togliete dal mondo questo agente incomprensibile, e nello stesso istante l'ordine lascia il posto al caos, i troni s'inabissano e la società scompare. Dio, autore della sovranità, lo è pure del castigo; fra questi due poli ha gettato la nostra terra»[10]. De Bonald afferma che la migliore e più perfetta legislazione si trova nella sacra scrittura, presso gli ebrei e i cristiani, da cui tutti i popoli hanno attinto le loro leggi, in ciò che hanno d'incorrotto e di giusto. Il giusnaturalismo è da rigettare e con esso sono da rifiutare i pretesi diritti dell'uomo, con la cui dichiarazione è incominciata la rivoluzione, la quale finirà soltanto con la dichiarazione dei diritti di Dio. Con la consequenziarietà che lo contraddistingue, de Bonald non esita a trarre da queste premesse le illazioni più estreme: «È ormai divenuto necessario di promulgare la pena di morte: il governo ha sentito la necessità di ristabilire quella del marchio: ancora pochi anni e sarà necessario tornare alla tortura». In generale, si è preteso di fare dell'uguaglianza l'essenza medesima dell'uomo, a cui si è voluta accordare una illimitata libertà; orbene, è giunto il momento di portare «il rigore di Dracone» nella politica[11]. La più ampia impostazione dei problemi della giustizia è però dovuta a Donoso Cortés, il quale collega le transigenti teorie dei criminalisti moderni alla decadenza della religione e alla secolarizzazione del potere politico. L'ateismo della legge e dello Stato deriva dall'uomo nella sua condizione di distacco da Dio; la giustificazione della pena si ha soltanto nello stato di unione di Dio con l'uomo[12].

La guerra propriamente detta, quella che gli eserciti combattono affrontandosi sui campi di battaglia è, per de Maistre, soltanto una manifestazione particolare della

[10] Cfr. *Le serate di Pietroburgo*, cit., pp. 34-35.

[11] *La legislazione primitiva*, cit., vol. I, pp. 175-186. De Bonald scorge la differenza profonda che passa tra la civiltà cristiana, nella quale ogni uomo – compreso il neonato malformato, il malato cronico, l'infermo senza speranza di guarigione –, deve essere tutelato dalla legge, perché è figlio di Dio e redento dal sangue di Cristo, al pari del sano, del forte, del giovane, e la civiltà che si è lasciata alle spalle il cristianesimo, nella quale il diritto può autorizzare l'infanticidio, come prevede questo esponente del tradizionalismo. «Se la legge religiosa e politica che consacra il bambino a Dio col battesimo venisse ad abolirsi, vedrebbesi, anche in Europa, nascere l'orribile costume dell'infanticidio, e noi abbiamo già veduto attaccarsi la legge, che il punisce come omicidio; ed alcuni giudici hanno distinto il bambino dall'uomo, nella protezione che la legge deve a tutti». Una volta attribuita, come fa il filosofismo, la sovranità al potere del popolo, ne viene che tutte le «leggi fatte dal popolo o in nome del popolo, sono buone, e la legge dell'infanticidio che un popolo fa o tollera per limitare l'eccesso della sua popolazione, è buona al pari di quella che si fa per incoraggiare i matrimoni» (*Op. cit.*, vol. II, pp. 140-142).

[12] Presso tutti i popoli s'incontrano i sacrifici cruenti e le pene espiate mediante il versamento del sangue. Certamente, il sangue dell'uomo non può espiare il peccato originale, il quale è il peccato della specie; nondimeno può espiare certi peccati individuali. Ne viene la legittimità, l'opportunità, la necessità della pena di morte. L'abolizione della pena di morte equivale alla soppressione di ogni altra pena, perché elimina la proporzione tra colpa e pena. Si è così avviato un processo, grazie al quale è mutata la figura del criminale: «colui che ieri era chiamato criminale oggi vede tramutato il suo nome in quello di eccentrico o di pazzo» (*Saggio*, cit., pp. 363-379).

guerra generale, è esclusivamente un capitolo della legge universale di distruzione violenta degli esseri viventi, che pesa sul mondo. Già nel regno vegetale c'è un'immensa serie di piante che muoiono e di piante che vengono uccise, anche se è nel regno animale che una tale legge di distruzione assume una spaventosa evidenza. Al di sopra delle piante e degli animali è posto l'uomo, il quale uccide per tutti gli scopi immaginabili e anche uccide al solo scopo di uccidere[13].

Queste prese di posizione dei tradizionalisti hanno una loro efficacia sul romanticismo tedesco, il quale elabora concetti affini in tutto il suo percorso. Adam Müller, che è vicino a de Maistre, a de Bonald, per la stretta unione che professa tra politica e religione, sostiene una concezione dinamica e vitalistica dello Stato, al quale tutte le attività della coscienza sono immanenti. In un tale politicismo, destinato a ripresentarsi più volte tra i romantici, trova la sua giustificazione la guerra, la quale appartiene alla natura dello Stato, a cui fornisce i caratteri peculiari, mentre tempra gli animi dei cittadini[14].

La negazione compiuta dell'umanitarismo e del filantropismo è opera di Nietzsche, il quale individua anche il vero nemico contro il quale conduce una battaglia incessante e senza esclusione di colpi: si tratta della visione ottimistica del mondo, che affonda le sue radici nelle dottrine dell'illuminismo francese e della rivoluzione a cui essa ha dato luogo. La crisi del diritto penale ha la sua prima ragion d'essere nella mancanza del sentimento del rigore e della durezza; è giunto il momento in cui l'infrollimento e lo snervamento sono diventati tali, che la società prende posizione, in tutta onestà, a favore del delinquente. L'idea della punizione fa soffrire e incute timore, appare una cosa spaventosa. Basta rendere innocuo il delinquente; perché

[13] De Maistre martella sul motivo della divinità della guerra: divina è la guerra, perché è una legge del mondo; divina, perché ha conseguenze d'ordine soprannaturale; divina, perché accorda la gloria ed esercita un fascino inspiegabile; divina, perché è dichiarata nel momento in cui Dio avanza a vendicare le iniquità umane; divina, nei suoi risultati incomprensibili alla ragione; divina, infine, per l'indefinibile forza che ne determina gli esiti (mai come nella guerra l'uomo è cosciente della sua nullità e della potenza che tutto regola. Cfr. *Op. cit.*, pp. 399-404). – Sia pure con minore eloquenza di quella di cui fa sfoggio de Maistre, si pronuncia de Bonald sulla necessità della guerra e se la prende con quanti pretendono d'istituire un tribunale per giudicare le liti fra le nazioni e stabilire una pace perpetua, che è cosa contro natura (*Ibid.*, pp. 222-226).

[14] Dopo aver premesso che il filosofo e il politico debbono considerare lo Stato come una realtà in movimento e immettersi in questo movimento, A. Müller così continua: «Lo stato di guerra è altrettanto naturale dello stato di pace. Lo Stato è insieme e in ogni parte sia un essere che *ama* sia un essere che *lotta*; e il pensiero e lo spirito della guerra devono pervadere tutte le famiglie, le leggi, le istituzioni previste per la pace. Ogni Stato ha nemici irriducibili, segreti o dichiarati, non solo all'esterno ma anche all'interno: spesso il più pericoloso è proprio la sua indolenza e il suo amore per la pace» (*Gli elementi dell'arte politica*, a cura di M. Moni, trad. it. G. Silvestrini, Milano, 1989, pp. 31-32).

Già nella prima fase del romanticismo, Novalis fa valere il concetto che i filosofi sistematici sono di necessità monarchici e religiosi, propugna la concezione organicistica dello Stato come «uomo in grande», da cui discende che l'individuo sta alla comunità politica nello stesso rapporto in cui un singolo membro sta all'individuo nella sua intierezza, e questa è la premessa da cui in ogni tempo si ricava l'esigenza della severità nell'amministrazione della giustizia. Così si comporta anche Novalis: «Il delinquente, quando sia trattato con durezza e in modo disumano, non può lamentarsi come di un torto che gli sia fatto. Il suo delitto è stato un ingresso nel regno della violenza, della tirannide. In questo mondo non esiste misura o proporzione: perciò non lo deve stupire la sproporzione della reazione» (*Frammenti*, cit., fr. 882, p. 226).

mettersi a punirlo? Così ragiona la pusillanime morale del gregge, che tiene in alta considerazione l'«agnello» e la «pecora», che ha smarrito la tradizione del diritto, e non possedendone più il sentimento, lo avverte come un'imposizione. Contro questa manifestazione della decadenza che incombe sull'Europa, Nietzsche rivendica anzitutto la legittimità della pena di morte, la quale modernamente non è più intesa nella sua indole genuina; così non ci si rende conto che essa è il risultato di un'idea mistica, che vuole salvare la società e lo stesso delinquente spiritualmente. La legge protegge ugualmente i sani e i malati, quasi che i malati non fossero dei parassiti, quasi che continuare a vivere in vile dipendenza dai medici e dai farmaci non fosse una vergogna. Il diritto alla procreazione, alla nascita, al mantenimento in vita, debbono essere limitati: non è in potere dei malformati l'essere nati, ma essi possono pur riparare all'errore commesso dalla natura, sopprimendosi e così diventando degni di rispetto. Nietzsche non si ferma a questo punto, ma domanda il ristabilimento della schiavitù, che non urtò in alcun modo il cristianesimo primitivo e che è necessaria alla salvaguardia della civiltà[15]. In onore della guerra, infine, Nietzsche intona un peana, additandola come l'ultimo rimedio contro una società cosmopolitica, che ha nel denaro e nell'arricchimento il suo unico ideale. Niente è tanto lontano dal suo intendimento come l'idea che sarebbe venuto un tempo in cui il tradizionale diritto di far guerra sarebbe stato contestato e che la guerra, o almeno alcuni tipi di guerra, sarebbero diventati dei crimini e che i governanti e i condottieri che l'avevano voluta e diretta, ma anche perduta, sarebbero stati processati e condannati come i peggiori delinquenti dai vincitori. Le ragioni della cronologia hanno impedito a Nietzsche di dare questo suggello alla sua diagnosi del nichilismo sovrastante l'Europa.

Tutte queste prese di posizione del tradizionalismo e del romanticismo non riescono ad impedire alla civiltà moderna di procedere sulla sua strada in fatto di progressivo illanguidimento del sentire giuridico e di lassismo nell'amministrazione della giustizia, nonostante la loro radicalità e a volte il loro estremismo. Questa è la riprova migliore che possa aversi della circostanza che la modernità è governata nell'intero suo svolgimento dallo spirito dell'illuminismo, e che il romanticismo, pur grandioso nell'arte e nella filosofia, rimane più un conato di civiltà che un'effettiva civiltà. Eppure gli effetti del permissivismo giuridico erano già stati indicati da Goethe:

> «*Ein Richter, der nicht strafen kann,*
> *Gesellt sich endlich zum Verbrecher*»[16].

[15] Le affermazioni in proposito di Nietzsche sono chiarissime e non possono essere giustificate con il consueto – ma soltanto in alcuni casi giusto – partito di intenderle come allusioni a una qualche forma ideale di schiavitù. È evidente che il filosofo non parla per metafore e che ha in mente la reale schiavitù. Non si può sostenere, come fa Nietzsche, che la splendida civiltà del Rinascimento e del secolo XVII sia andata in rovina a causa della mancanza di schiavitù. Qui si è in presenza di un eccesso di *vis polemica* contro l'illuminismo. – Per tutta la questione dell'amministrazione della giustizia e della guerra cfr. *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 288; *Al di là del bene e del male*, cit., pp. 98-100; *Cinque prefazioni per cinque libri non scritti*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. III, tomo II, pp. 225-229.

[16] *Faust* II, vv. 4805-4806. «Il giudice che non può punire, alla fine fa causa comune col malfattore» (trad. it. G. Manacorda).

4. *L'inizio e lo sviluppo del relativismo giuridico*

Come si è mostrato, gli illuministi del Settecento, pur essendo orientati in genere a dare il bando, nelle condizioni di vita normale delle nazioni, alla pena di morte, intendono mantenere la severità nella giustizia, e non possono essere accusati di aver promosso il lassismo giuridico, il quale ha inizio in un'epoca più tarda, ad opera di altri autori e, come molti processi di degenerazione, ha un andamento lento, così che diventa evidente solamente quando è ormai irrimediabile. Il suo avviamento può collocarsi verso la metà dell'Ottocento, ossia nell'epoca in cui ha origine anche l'economicismo e l'edonismo si appresta a insidiare l'utilitarismo, che sino ad allora aveva dominato, in qualità di unico signore, il mondo moderno.

L'illuminismo, durante l'Ottocento, si chiama per lo più «positivismo», ed è da un filosofo positivista, e cioè Enrico Ferri – su cui sono cadute addosso critiche impietose, ma che è da stimare, se non altro per la consequenziarietà, per cui, poste certe premesse, tira diritto dov'esse conducono, senza farsi arrestare da ostacoli che gli si parino dinanzi –, che conviene incominciare l'esame. Il positivismo filosofico è così distinto dal positivismo giuridico, il quale consiste nella teoria che il diritto è tale in quanto è posto, che nessuno è esposto al pericolo di confonderli; nondimeno è evidente che il primo fornisce un fondamento sicuro al secondo. Infatti, il positivismo nella sua accezione universale, che è quella propria della filosofia, proclama che bisogna dovunque stare al *fatto* (del quale Ardigò ama dichiarare che è divino); ora, cos'è il fatto giuridico se non la statuizione, l'esser posto della legge (espresso nella massima: *ius quia iussum*)[17]? Tipico del positivismo filosofico è l'evoluzionismo, ossia l'estensione dell'idea di progresso oltre l'ambito umano sino a coprire l'intera sfera della biologia e anche quella di tutti i fenomeni della natura, ed è appunto da una schietta professione di fede evoluzionistica che Ferri inizia la sua trattazione del diritto penale. Sarebbe assurdo pretendere d'isolare ogni ramo dello scibile con una sorta di muraglia cinese – egli afferma –, nello studio della criminologia e del diritto occorre tener sempre presente l'indirizzo preso dalle scienze naturali e sociali, le ricerche della zoologia e dell'antropologia, da cui esce sempre più confermata la legge universale dell'evoluzione, la quale ormai domina e rinnova tutto il mondo scientifico[18].

Orbene, la psicologia positiva dimostra che il libero arbitrio è un'illusione metafisica, che l'uomo fa parte della natura, nella quale tutto è regolato da leggi inesorabili, a cui anch'egli è soggetto, nell'intero suo pensare e fare. A sua volta,

[17] Fondatore del positivismo giuridico in Italia è generalmente considerato Gian Domenico Romagnosi, il quale introduce la sanzione nella definizione medesima del diritto. Di ciò lo rimprovera Rosmini, dicendo che «si vede manifestamente che al Romagnosi mancava l'idea giusta di diritto e di legge» (*Filosofia del diritto*, ed. cit., vol. I, pp.78-79).

[18] Cfr. *I nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale*, Bologna, 1881, pp. 3-4. – La generalità dei positivisti giuridici accoglie l'evoluzionismo e lo applica alla considerazione del diritto. Così fa G.B. Impallomeni, il quale riguarda il diritto come un prodotto dell'evoluzione sociale, applica ad esso il principio introdotto da Spencer, della «sopravvivenza dei più adatti», e per alcuni riguardi rende ancora più radicali certe tesi di Ferri. Cfr. *Fondamento scientifico del diritto penale*, in *Per le onoranze a Francesco Carrara. Studi giuridici*, 1899, pp. 459-478.

l'antropologia criminale mostra con i fatti che il delinquente non è un uomo normale, ma costituisce una classe speciale d'individui, che per anormalità organiche e psichiche rappresenta un ritorno atavistico alle razze selvagge, presso le quali le idee d'onestà, di moralità, di diritto o non esistono affatto o si trovano ad uno stato embrionale. Infine, la statistica prova che l'aumento e la diminuzione dei reati dipende da cause interamente diverse dalle sanzioni sancite dai codici e applicate dai magistrati. Di conseguenza, occorre introdurre provvedimenti di tutt'altra specie, se si vuole che scemi il numero dei delitti. Si sarebbe portati a ritenere che se la libertà del volere è una chimera posta in essere dalla metafisica, se tutto il comportamento dell'uomo è determinato dalle leggi necessarie della natura, venga meno l'imputabilità delle colpe e che l'intera amministrazione della giustizia sia privata della sua ragion d'essere. Ferri si formula queste obiezioni a cui risponde con quello che definisce un semplicissimo ragionamento: «Vero è che il delinquente non è libero di non commettere il reato; ma è anche vero che la società non è libera di non difendersi contro l'aggressione… E lo Stato risponderà: per l'unica ragione che anch'io non posso astenermi dal punirti, per tutelare la mia esistenza. – Vi è perfetta reciprocità e quindi piena giustizia»[19]. Un tempo si puniva – seguita Ferri – per vendicare le offese; poi per placare la divinità oltraggiata; infine si è pensato che lo scopo vero sia quello della difesa e della conservazione della società. Richiamandosi ad Ardigò, che è il riconosciuto maestro dei positivisti italiani, Ferri ribadisce in continuazione che il diritto è la forza specifica dell'organismo sociale, e che la pena guarda ai delinquenti futuri e non a quelli che percuote, o, come dicevano gli antichi: *punitur non quia peccatum est, sed ne peccetur*[20].

Questa premessa era inevitabile per intendere come Ferri pervenga a propugnare l'impunibilità di alcuni delitti e a proporre dei provvedimenti alternativi alle sanzioni penali, in perfetta congruenza con i presupposti generali del suo orientamento di

[19] Queste sono le tesi più osteggiate (e più controvertibili) dell'intera concezione del diritto di Ferri. Alle leggi della natura è attribuita la necessità assoluta e insieme il loro stabilimento è assegnato alla scienza positiva, quasi che questa potesse eseguire il compito di dimostrare l'impossibilità logica dell'opposto (giusta la formula tradizionale: «necessario è ciò il cui opposto è impossibile»). Del resto, tale necessità cadrà presto sotto i colpi dell'epistemologia, che asserirà la contingenza delle leggi naturali già negli ultimi decenni dell'Ottocento. Con tutto ciò non si raggiungerà la chiarezza: il posto delle leggi inesorabili della natura sarà preso dai condizionamenti sociali e dalle predisposizioni psicologiche, ossia si sostituirà al naturalismo rigoroso l'accomodante eclettismo. – L'assunto che il delinquente è costitutivamente diverso dagli altri uomini, perché fisicamente e psichicamente anormale, è destinato, soprattutto nella versione dovuta a Cesare Lombroso, ad essere respinto non senza orrore. Ma l'asserzione più inattendibile di Ferri è quella testé udita, che suona: il delinquente non può non commettere reati; lo Stato non può non comminare pene; questa pari costrizione rende giusto il comportamento degli Stati. Essa abbassa la giustizia a pura reazione fisica, in conformità alla legge per cui ad ogni azione corrisponde una reazione uguale e contraria.

[20] In fatto di estremismo Ferri è presumibilmente superato da Impallomeni, il quale fa incominciare gli antecedenti del diritto penale nel regno animale, giacché, per una legge biologica, ciascun animale, disturbato nella sua esistenza, prova una sensazione di dolore, da cui è spinto a reagire a danno di chi ne è stato la causa. A questo stadio dell'evoluzione segue quella delle società umane primitive, in cui si pratica la vendetta individuale; ad un grado ulteriore viene lo Stato ad assumersi la potestà della vendetta; in ultimo, si comprende che lo scopo delle leggi penali è quello di difendere l'ordine sociale costituito (*Op. cit.*, pp. 462-476).

pensiero. Il livello della delinquenza è determinato dalle condizioni dell'ambiente naturale e sociale, combinate con le tendenze ereditarie e con gli impulsi occasionali degli individui, secondo una legge che, ad analogia del linguaggio della chimica, si può chiamare di «saturazione criminale». Come in un certo volume d'acqua, ad una certa temperatura, si deve sciogliere una determinata quantità di sostanza chimica, non una molecola in più e non una in meno; così, in un certo ambiente sociale, in certe condizioni fisiche e individuali, si deve commettere un determinato numero di delitti, non uno di più e non uno di meno. L'importanza della legge di saturazione criminale sta in ciò, che essa dimostra che le pene, ritenute finora i migliori rimedi contro i delitti, non hanno affatto l'efficacia che l'opinione comune loro attribuisce, perché i reati aumentano e diminuiscono per ragioni che poco o niente hanno da spartire con le pene introdotte dai legislatori e applicate dai giudici. I fattori da cui dipendono i delitti, sono di tre specie, giacché si suddividono in «fattori antropologici o individuali», in «fattori fisici o naturali» e in «fattori sociali»: ora, è evidente che le pene possono contrastare solamente i fattori individuali, e nemmeno tutti, essendo capaci di opporsi ai soli «fattori individuali occasionali», nulla potendo contro i «fattori ereditari individuali» prima di essere applicate e aver condotto alla segregazione dei delinquenti. La criminologia prova che ci sono vari tipi di delinquenti: i delinquenti nati; i delinquenti abituali; i delinquenti per passione e occasionali. Ora, ai delinquenti dell'ultimo tipo si deve, conclude Ferri, accordare l'impunità, giacché essa non può minimamente accrescere il numero di tali reati. Una tale conseguenza discende logicamente dalla concezione che attribuisce al diritto penale il compito di difesa della società, e che da allora è diventata indiscutibile[21]. Infatti, un delinquente del genere non è pressoché di nessun pericolo per la società, perché la possibilità della recidiva quasi non sussiste. Quanto alla pena di morte, Ferri concede che essa non ripugna in modo assoluto al diritto, ma si dichiara convinto abolizionista, insieme ai maggiori maestri della scienza giuridica, per il motivo che una tale pena, per riuscire utile alla società, dovrebbe essere irrogata in vastissime proporzioni, cosa, questa, manifestamente impossibile.

Al pari di molti altri autori del positivismo giuridico, Ferri avverte di non voler dar prova di spirito d'indulgenza verso i delinquenti, ma di voler proporre gli strumenti più idonei per difendere la società contro questi suoi nemici, ed essi sono, a suo avvisto, i «sostitutivi penali», i quali debbono diventare i principali organi per la salvaguardia dell'ordine, relegando al secondo posto le pene previste dal codice, la cui efficacia è da affidare, non alla severità, bensì alla prontezza e alla certezza[22].

[21] Essa è accolta anche da B. Alimena, che si sforza di dimostrarla sia nei *Principi di diritto penale*, Napoli,1910, vol. I, p.138, sia nei *Principi di procedura penale*, Napoli, 1914, vol. I, pp. 46-47.

[22] Quasi tutti i teorici del diritto dell'epoca fanno un vanto della moderna scienza penale italiana, il suo carattere umanitario, ma assicurano che l'umanitarismo non equivale ad un'indebita indulgenza verso il reo. Così si comporta, p.es., E. Carnevale, il quale afferma che il genuino significato dell'umanitarismo è nella guerra agli aspetti violenti che ancora contraddistinguono la funzione dello Stato. In un tempo in cui essi si mostrano principalmente nella severità dei gastighi, era naturale che la «filosofia penale venisse a predicare la mitezza delle pene». Cfr. *La filosofia penale*, in *Per le onoranze a Francesco Carrara, Studi giuridici*, cit., pp. 64-65.

I sostitutivi penali elencati da Ferri sono numerosissimi, includendo misure d'ordine economico, come il libero scambio, che, evitando le carestie e il rialzo dei prezzi, diminuisce i reati contro la proprietà, che è uno scopo a cui giovano anche le società cooperative, i comitati di beneficenza; misure d'ordine politico e morale, come la piena libertà delle opinioni e la diffusione e l'applicazione delle idee di Malthus sulla limitazione delle nascite, che sono un eccellente rimedio contro i procurati aborti e gli infanticidi; misure legislative, religiose e familiari, come il riconoscimento dei figli naturali e il matrimonio degli ecclesiastici (il quale ultimo toglierebbe di mezzo molti attentati al pudore e adulteri), l'istituzione del divorzio, che impedirebbe parecchi reati di bigamia, concubinato, omicidio; nonché l'indirizzo sperimentale della pedagogia, che mette gli uomini in migliori condizioni per combattere la lotta per l'esistenza, e la creazione dei bagni pubblici, perché i reati contro le persone sono più frequenti nei mesi e negli anni più caldi[23].

Il positivismo filosofico si esaurisce prima della fine del'Ottocento, ma non per questo viene ristabilita l'assolutezza del diritto, di cui anzi viene insuperabilmente ribadita la relatività. Ne fornisce la prova migliore Hans Kelsen, il quale distingue la teoria della giustizia (che si occupa di un valore) e la teoria del diritto (che si definisce pura, perché si astiene dal considerare i valori e si restringe a formulare le condizioni della validità delle norme giuridiche), attenendosi alla metodologia della scuola neo-kantiana di Marburgo. Nella stessa questione della giustizia sono, secondo Kelsen, da differenziare due tipi di norme, e cioè il tipo metafisico, che persegue l'ideale della giustizia assoluta, e il tipo razionale, che si accontenta di una giustizia relativa e terrena. La giustizia assoluta – dice Kelsen – è «un ideale irrazionale perché può derivare soltanto da un'autorità trascendente, cioè da Dio… Questa è l'astuzia di tale eterna illusione»[24].

[23] *Op. cit.*, pp. 88-106.

[24] Cfr. *Il problema della giustizia*, a cura di M.G. Losano, Torino, 1998[2], pp. 66-67. Il presupposto dell'avalutatività della scienza aduggia l'opera di un insigne giurista come Kelsen, nello stesso modo in cui offusca i lavori di un eminente sociologo come Weber. È singolare trovare immedesimata la metafisica con la professione della trascendenza e vedere che le viene attribuita l'indole di credenza irrazionale. L'idealismo tedesco, specialmente quello di Hegel, offre l'esempio di una filosofia, la quale è tutt'insieme metafisica, immanentistica e razionalistica. La verità è che Kelsen accoglie una forma di estrema relativismo, ispirato al neopositivismo logico, che, già presente nella sua *Teoria generale del diritto e dello Stato*, trad. it. S. Cotta e G. Treves, Milano, 1966, diventa conclamata ne *I fondamenti della democrazia e altri saggi*, trad. it. A.M. Castronuovo, F.L. Cavazza e G. Melloni, Bologna, 1966.

Le appassionate difese, che talvolta si compiono, del sentimento del diritto, come quella pronunciata ne *La lotta per il diritto*, trad. it. R. Mariano, Bari, 1960[3], da Rudolf Jehring, il quale addita come nelle rappresentazioni giuridiche degli ultimi secoli manchi quell'idealismo che vede nella violazione della giustizia un attentato, oltre che contro l'oggetto, contro la stessa persona, e come nel diritto privato, al pari che in quello penale, l'interesse pecuniario prevalga sopra ogni ispirazione morale, ottengono modesta eco e non riescono minimamente ad invertire l'andamento delle cose.

5. *Le denunce della condizione attuale della giustizia penale e del declino della civiltà giuridica occidentale*

La coscienza del declino della civiltà moderna è scarsa e limitata, tenuta in scacco, com'è, dal mito dell'illimitata crescita economica, il quale riesce a trionfare di ogni considerazione critica che si proponga sullo stato dell'Occidente; forma eccezione il diritto, della cui condizione di crisi si possiede un'ampia e diffusa consapevolezza. Le censure investono soprattutto il diritto penale, in cui si riscontra quasi dovunque una tendenza a diminuire la carcerazione, alla quale una legislazione farraginosa sostituisce, inoltre, pene alternative, mentre abbondano nel contempo i perdoni generalizzati[25].

Se in quasi tutti i paesi dell'Occidente, con la notevole eccezione degli Stati Uniti, s'infliggono costantemente solo i minimi di pena, se si accorda quasi automaticamente la sospensione o la liberazione condizionale; se le leggi penali hanno finito con l'acquistare una dimensione prevalentemente simbolica; se nessuno ha però il coraggio di dire ai condannati che si vuole farli soffrire, ma si presentano gli aspetti spiacevoli delle pene come concomitanze non volute d'inevitabili misure di sicurezza; in breve, se oggi domina la tendenza a non punire più, è per la ragione che i fondamenti teorici del diritto penale sono stati scalzati dall'economicismo e dallo scientismo positivistico. Una volta che non si riconosca – come fa il positivismo – alla pena il compito di fare giustizia, è naturale che l'accento batta sul suo scopo di rieducazione, ma la verità è che oggigiorno le prigioni sono luoghi di diseducazione, in cui individui non del tutto guasti vengono esposti al massimo pericolo di perdizione. Più che di educazione converrebbe parlare di intimidazione, ma a questo punto non si può fare a meno di domandarsi come si possano intimidire i delinquenti facendoli soggiornare in prigioni fornite di ogni comodità, da cui, oltretutto, è possibile mantenere contatti, impartire ordini e disposizioni ai criminali ancora liberi. Il ricorso alle pene pecuniarie è necessariamente limitato, per il duplice motivo che esse in molti casi non sono commisurate alla gravità dei reati, e che debbono corri-

[25] L'effetto combinato di questi provvedimenti – dice C.F. Grosso – è stato che si sono persi quasi del tutto «il concetto tradizionale del rapporto tra gravità del reato e pena, e ogni razionalità della funzione preventiva del diritto penale» (*Op. cit.*, p. 34).

Sempre più vere sono diventate nel secondo dopoguerra le osservazioni fatte da Pareto circa un secolo fa: «La mancanza di virilità appare nella assurda pietà per i malfattori… Se un individuo uccide un altro, o tenta di ucciderlo, la pietà dei filantropi si concentra esclusivamente sull'assassino. Nessuno piange la vittima. I poveri ladri hanno anch'essi la loro parte di questa immensa pietà, alla quale evidentemente i derubati non hanno alcun diritto… Non si osa ancora abolire esplicitamente le disposizioni [delle leggi penali]; si permette di aggirarle ai magistrati in cerca di malsana popolarità» (*I sistemi socialisti*, cit., pp. 179-180).

Gli atti di clemenza collettiva, moltiplicatisi negli ultimi decenni, hanno finito con il rappresentare l'ultimo asilo dove si è trincerato il potere assoluto del sovrano, così che paradossalmente si è restaurata una situazione tipica dell'età premoderna. Questi provvedimenti hanno una innegabile portata depenalizzatrice e con la loro aspettativa incoraggiano la crescita del recidivismo, come mostra V. Maiello, il quale nell'uso improprio degli atti di clemenza, che si è avuto nell'Italia repubblicana, scorge un principio eversivo dei principi di responsabilità e di autonomia dell'individuo, finalizzato a intercettare consenso. Cfr. *La politica delle amnistie*, in *Storia d'Italia. Annali 12*, cit., pp. 940-941.

spondere alle capacità finanziarie dei condannati, che il più delle volte sono molto esigue. Le cosiddette pene alternative sono fittizie ed equivalgono alla rinuncia ad infliggere una pena qualsiasi[26].

L'economicismo e il macchinismo impongono l'«ognora nuovo», sospingono da un oggetto ad un altro, in una corsa che non consente battute d'arresto, e che investe anche il diritto in tutte le sue forme. Lo stesso linguaggio giuridico ne risente, e infatti in esso si parla correntemente di tecnica, produzione, procedura, funzionalità, e se ancora vi compaiono espressioni come «*ratio legis*», è palese che si tratta di una «*ratio*» interamente mondana, storica e terrena (Dio e gli dei se ne sono andati da un pezzo). La fretta, che è un carattere dell'intera vita contemporanea, porta ad un esagitato consumo di norme: s'identifica la legge con la volontà del legislatore, le si chiede la risposta a tutte le questioni, e poiché la volontà del legislatore s'immedesima con la volontà della maggioranza, la quale è determinata da mutevoli e imprevedibili interessi, si ha una convulsa produzione di norme (destinate a durare l'*espace d'un matin*), che ha per conseguenza il frammentismo legislativo in cui viene distrutta la totalità e l'unitarietà del diritto. La globalizzazione, per cui il mondo è come un'unica immensa impresa, colpisce al cuore uno dei profili più antichi ed essenziali del diritto, la sua territorialità, il suo vincolo alla determinatezza dei luoghi, mentre il dominante arbitrarismo rende impossibile trovare allo Stato e alle leggi una base diversa dall'artificialità caratteristica di ogni prodotto della volontà umana[27].

La decadenza della civiltà giuridica occidentale ha però la sua manifestazione più rilevante nel fatto che, mentre per secoli si è riguardato lo Stato come l'unico detentore dell'uso legittimo della forza, e come il solo vero soggetto della politica, nel corso degli ultimi decenni si sono moltiplicate le formazioni – chiamate variamente «partigiane», «ribelli», «rivoluzionarie» –, che domandano di ottenere un riconoscimento da parte della comunità internazionale, e nel contempo sono sorte dozzine di nuovi Stati sovrani, che non esitano a combattersi a vicenda, sebbene siano membri dell'organizzazione mondiale della pace. Dalla civiltà agricola si è passati alla civiltà industriale, la quale è tutt'altro che improntata alla pace, ma ha sostituito ai nemici di un tempo, degli oppositori di un tipo nuovo da affrontare e debellare con i mezzi

[26] Muovendo da considerazioni di questa specie, V. Mathieu compie una intransigente disamina dell'attuale amministrazione della giustizia e conclude che la convergenza di numerose circostanze ha prodotto in larga parte dell'umanità «una sorta di furore suicida, di cui la cancellazione della giustizia penale è uno dei principali aspetti». Cfr. *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Milano, 1978, pp. 293-294.

[27] In questa situazione pare conveniente a R. Irti discorrere di «nichilismo giuridico», facendo uso, del resto, di un'espressione che sta diventando corrente tra i giuristi. «Il nichilismo della politica del diritto – scrive Irti – è nell'impossibilità di stabilire la *melior lex*… La concezione comune a mercati e a regimi democratici, riposa sull'*indifferenza contenutistica*: i meccanismi della borsa e dei parlamenti possono accogliere tutto, tutto sottoporre a scelta, di tutto determinare il "valore". Quel valore – s'intende – che misura la quantità di volontà» (*Nichilismo giuridico*, Roma-Bari, 2005², p. 85).

Essenzialmente a che cosa si è ridotta la legge? «Nell'epoca attuale – risponde P. Barcellona – è rimasta una sola norma, che è poi quella fondativa della stessa modernità: "*il divieto di interferire nella sfera altrui senza il consenso dell'interessato*"» (*Il declino dello Stato*, Bari, 1998, pp. 25-26).

propri della polizia internazionale, la quale li immedesima con i delinquenti e li tratta di conseguenza. Il fatto che l'Europa ha perduto il ruolo di centro della politica mondiale ha anche un'eccezionale importanza giuridica, perché, insieme con il primato politico, sono state smarrite anche fondamentali nozioni di diritto che erano state elaborate, attraverso un secolare sforzo di pensiero filosofico, teologico e giuridico nel vecchio continente. Tra il secolo XVII e la fine del XVIII il diritto rendeva la guerra qualcosa di simile a una sfida a duello, che non ha nulla dell'aggressione e del crimine, e quindi non comporta minimamente la criminalizzazione del nemico. Le parti in conflitto si riconoscevano la condizione di *personae morales*, e comunque fossero finite le vicende belliche, i sovrani, i loro ministri, i loro generali, non venivano toccati né nelle loro prerogative né nelle loro persone. Il grande cangiamento ha luogo quando il romanticismo si porta sul terreno della politica, ciò che accade nel secolo XX, sia nella forma comunista, che deve abbattere la classe borghese, sia nella forma nazionalista, che deve ridurre all'impotenza gli elementi attualmente o potenzialmente ostili alla nazione. L'illuminismo, che sino ai primi decenni del Novecento aveva dominato da solo la politica dell'Occidente è un'ideologia, e ideologie sono il comunismo e il nazionalismo, che adesso gli si ergono rivali, e, poiché «ideologia» è un termine divulgato che equivale a «religione dell'immanenza», tornano nel Novecento le guerre di religione con tutte le atrocità proprie dei conflitti estremi, e in cui per i vinti non c'è la possibilità di arrendersi, giacché essi debbono scomparire dalla faccia della terra[28].

[28] La dissoluzione dello *jus publicum Europaeum* è illustrata da C. Schmitt ne *Il Nomos della terra*, trad. it. E. Castrucci, Milano, 1991, pp. 287-305 e ne *Le categorie del politico*, cit., pp. 21-25. Nella prima di queste due opere Schmitt si sofferma sul ventilato processo a Guglielmo II come criminale di guerra, nel 1919, e si astiene dal prendere posizione su fatti più recenti, ma Croce pronuncia in proposito parole nobilmente ispirate: «Segno inquietante di turbamento spirituale sono ai nostri giorni (bisogna pure avere il coraggio di confessarlo), i tribunali senza alcun fondamento di legge, che il vincitore ha istituiti per giudicare, condannare e impiccare, sotto nomi di criminali di guerra, uomini politici e generali dei popoli vinti, abbandonando la diversa pratica esente d'ipocrisia, onde un tempo non si dava quartiere ai vinti o ad alcuni dei loro uomini e se ne richiedeva la consegna per metterli a morte, proseguendo e concludendo con ciò la guerra» (*Contro il dettato della pace*, Discorso alla Costituente del 24 luglio 1947, riprodotto in *Filosofia, poesia, storia*, Napoli, 1951, pp. 1066-1072).

XIII.

IL TRAVAGLIO DELLE ARTI FIGURATIVE

1. *Lo stato dell'arte nella civiltà dell'illuminismo*

La civiltà dell'illuminismo, diversamente da come fa con la religione e con la metafisica, non nutre alcuna ostilità programmatica nei confronti dell'arte, e le ragioni di questo suo differente atteggiamento sono evidenti.

La religione – e cioè, all'inizio, di fatto, il cristianesimo – assegna all'uomo un destino ultraterreno e ordina l'intera sua vita al raggiungimento di questa destinazione, subordinando tutti gli altri aspetti dell'esistenza ad essa, che quindi debbono ricevere un'attenzione e una cura secondarie. Tra i molteplici significati del «mondo», ce n'è uno per cui mondo è in fin dei conti termine equivalente di «peccato», ed è ovvio che si domandi all'umanità di tenersi lontana dal peccato e rivolgersi a Dio. L'umanismo illuministico rigetta tutto ciò come superstizione, riconosce gli scopi terreni come gli unici fini che l'uomo possegga, e conduce una guerra di sterminio contro il cristianesimo, dapprima all'insegna del deismo e della religione dell'umanità, in ultimo della più aperta e manifesta sdivinizzazione. La sua arma d'elezione in questa lotta è la tolleranza, in nome della quale esso esige dalla religione cristiana che essa accetti di convivere con tutte le altre fedi (e anche con la mancanza di fede), perché così tutte si tolgono verità a vicenda. Il vero significato della tolleranza è l'indifferentismo, ed è con esso che la modernità conduce a morte in un breve arco di tempo il cristianesimo, dopo di che essa si volge contro le altre religioni, l'islamismo, l'induismo, il buddhismo che in primo momento aveva anche esaltato, per creare dei contraltari al cristianesimo, ma adesso all'arma della tolleranza unisce quella del macchinismo, presentandolo come un'entità religiosamente e ideologicamente del tutto neutra, quale esso non è affatto.

La metafisica si presenta come la scienza della totalità dell'esistente, così com'è in se stesso. È contemplativa, sapere per il sapere, affiso nel suo oggetto e di esso interamente soddisfatto, così che dalla teoria non si ripromette niente di operativo. La civiltà moderna sorride di tanta presunzione. Accorda all'uomo la conoscenza soltanto delle cose come gli si presentano e in cui sono, in una maniera inverificabile, differenti da come sono in se stesse, è meccanicistica, prammatistica, orientata al-

l'utilizzazione degli oggetti della natura, che intende far servire alla soddisfazione dei bisogni, ognora crescenti, del genere umano.

L'arte però non offre all'illuminismo motivi di predisporre un progetto d'annientamento, analoghi a quelli che gli forniscono la religione e la metafisica, perché l'arte è creazione umana, perfettamente consaputa in tale sua indole. Anche la religione è, per le forme più mature dell'illuminismo, una creazione dell'uomo, giacché non è Dio che ha creato l'uomo, bensì è l'uomo – il quale *fingit creditque* – che ha creato Dio; ma ha di proprio di essere una creazione inconsapevole, tanto che il rapporto effettivo viene capovolto e l'umanità si asserve ad una sua fattura. Niente di simile accade nell'arte, in cui l'artista umano svolge realmente la funzione che nella religione viene fittiziamente attribuita all'essere divino; per di più, l'opera d'arte viene fruita interamente sulla terra, ed è completamente mondana; ed essa non rimanda affatto ad un qualsiasi al di là e ad un qualsiasi al di sopra. Inoltre, l'arte non presume, come fa la metafisica, di essere la scienza totale, di fornire il concetto esaurito dell'esistente, la particolarità della conoscenza che porge è indiscutibile; di nessun interesse è poi la circostanza che i suoi prodotti siano le cose come sussistono anche indipendentemente dalla cognizione che l'uomo se ne procura, o che si diano soltanto conformemente al modo in cui egli le apprende, che siano, cioè, meri fenomeni. Gli illuministi sono così lontani dal dare l'ostracismo all'arte, che si soffermano, specialmente durante il Settecento, sopra la molteplicità delle singole arti in cui essa si partisce, ne vantano i capolavori raggiunti nelle varie epoche, non trascurando l'antichità, che in esse ha dato il meglio di sé e raggiunto la perfezione, lamentano i periodi caratterizzati dal cattivo gusto, auspicano l'avvento di tempi migliori; in breve, si serbano – almeno nell'intenzione – simpatetici con i prodotti estetici.

Ciò nonostante, la civiltà moderna assume dei caratteri per cui sta in contrasto con lo splendore dell'arte, come risulta evidente soprattutto negli ultimi tempi, e in particolare per le arti figurative, che sono quelle più colpite e più minacciate dal pericolo dell'estinzione (a cui si sottraggono, e talvolta anche vigorosamente e mercé l'esecuzione di opere di grande valore, soltanto per il motivo che l'illuminismo è bensì il tratto dominante degli ultimi secoli, ma non li occupa per intero). L'arte è ordinariamente definita «imitazione della natura» da parte dell'illuminismo, la quale definizione è generica al massimo, potendo essere intesa nelle più differenti maniere e restando unicamente escluso che «imitazione» voglia dire riproduzione tale e quale degli oggetti come si trovano nel mondo circostante. Il concetto d'imitazione è antico, ma modernamente è inteso in significato mutato, giacché nel platonismo di Plotino e dei suoi successori è imitazione della natura naturante, degli archetipi delle cose che sono nella mente divina; tale è il concetto a cui si attengono non soltanto i trattatisti del bello, ma anche i massimi artisti dell'Umanesimo, del Rinascimento, del classicismo e del neoclassicismo. Il rifiuto della metafisica importa l'abbandono di questo concetto teologico dell'imitazione, la quale adesso è della natura naturata, non della realtà *archetypa*, bensì di quella *ectypa*, la sola raggiungibile dalle limitate forze umane. Questo trapasso dal concetto alto a quello basso dell'imitazione pone gli artisti che vi si attengono nell'incomoda situazione di dover scegliere tra la resa servile dei tratti delle cose, l'aggiunta di decorazioni estrinseche e l'evasione nella

sfera della fantasia senza principio né regola, e di conseguenza, senza misura. Ma, oltre che in questo, l'arretramento si ha nel mutato avvertimento della natura, che un tempo era guardata con meraviglia, come testimonianza della grandezza divina, e adesso si appresta ad essere considerata come la cava da cui l'uomo trae le materie prime dell'industria. L'economicismo, che raggiunge via via dimensioni spettacolari; l'urbanesimo, che cancella la divisione tra città e campagna; il culto della ricchezza come bene supremo della vita; sono tutti fenomeni contrari all'arte, la quale, se non vuole abdicare e venir meno, deve tentare vie inusitate, come fa allorché le minacce sono diventate incombenti, anzi, l'hanno raggiunta e quasi dissolta.

Prima d'illustrare i nuovi cammini intrapresi dalle arti figurative, i risultati che attraverso di essi si ottengono, i pericoli d'esaurimento a cui vanno incontro, giova però richiamare alcune significative testimonianze della coscienza della condizione dell'arte, che già si hanno tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento e poi durante tutto questo secolo, le quali provano come, soprattutto ad opera dei romantici, si scorga la direzione in cui, anche per questa parte, va il mondo. Schiller, nel rappresentare i tratti dell'epoca, che, a suo dire, esibiscono gli estremi dell'umano decadimento, l'abbrutimento e la snervatezza, la depravazione delle classi colte e il disordine e il furore di quelle inferiori, addita l'universale trionfo dell'utilitarismo e la distruzione dell'arte che esso comporta[1]. Nella sua accesa polemica contro l'illuminismo, il quale rifiuta qualsiasi manifestazione dell'entusiasmo, Fichte osserva che l'epoca dominata dagli *Aufklärer* guarderà soltanto a quel che serve per il vestire, l'abitare, il mangiare, meccanizzerà l'arte e la ridurrà a un dominio della moda e del lusso[2]. La sete della ricchezza, che ha tenuto dietro allo straordinario sviluppo dell'economia, ha sconvolto – afferma Wieser – le basi morali della civiltà, di cui l'arte e, in particolare, l'architettura con la sua aridità, rispecchia la crisi, la quale sarà superata solamente quando si ritroverà un principio unitario d'ispirazione per tutta l'esistenza[3]. È però Nietzsche il pensatore che offre il quadro più completo della situazione dell'arte, andando dalle cause remote delle difficoltà in cui versa e giungendo sino agli effetti ultimi che sono da aspettarsi, se non sopravverrà qualche evento straordinario e inattendibile a mutare il corso delle cose[4].

[1] «L'utile è il grande idolo del tempo, cui tutte le forze devono servire e tutti i talenti rendere omaggio. Su questa bilancia grossolana non ha alcun peso il merito spirituale dell'arte, e priva di ogni incoraggiamento essa scompare dal rumoreggiante mercato del secolo» (*Lettere sull'educazione estetica e altri scritti*, cit., pp. 6-7).

[2] *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, cit., pp. 29-30.

[3] Cfr. *La legge del potere*, in *Opere*, a cura di E.F. Nani, Torino, 1982, pp. 232-233.

Ruskin descrive la degradazione delle più splendide città dovuta all'introduzione dei mezzi di trasporto meccanici e alle altre manifestazioni perverse dell'economicismo, e conclude: «Sembra che nell'intera Europa sia discesa la selvaggia bestialità di Calibano e una brama vandalica di distruzione, le quali forze, cieche nella loro ottusa violenza, penetrano fin nel più ascoso ricettacolo, un tempo pieno di incanti, dove il miracolo irripetibile della bellezza se ne stava raccolto in pace sotto l'usbergo della prosperità degli Stati» (*Mattinate fiorentine*, a cura di A. Brilli, Milano, 2001, p. 164).

[4] Nietzsche mette sotto imputazione il macchinismo, sia di per sé, sia in relazione all'arte: «*Perché la macchina umilia.* La macchina è impersonale, essa sottrae al suo pezzo di lavoro la sua fierezza… non dà la spinta a salire più in alto, a far meglio, a diventare artisti. Rende *attivi* e *uniformi*» – L'avvento delle ideologie spinge l'arte, a partire dal Settecento, a rinnegare la sua essenza e a farsi strumento di

2. *La proliferazione dei movimenti artistici nella seconda metà del Novecento*

Se ci volgiamo adesso a considerare la condizione dell'arte figurativa nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, riscontriamo anzitutto una radicale rottura con quanto tradizionalmente era stato proprio dell'esperienza artistica. Una rottura, in verità, si era avuta anche nei primi decenni del Novecento, e la sua scaturigine si trova già nel secolo precedente, ma allora anche le tendenze più innovative avevano mantenuto un certo rapporto con quanto nella grande arte figurativa era valso come «forma», ossia avevano – anche nell'opposizione e nel rigetto – conservato qualcosa del simulacro sensibile dell'Idea platonica (che è precisamente ciò che va sotto la denominazione di «forma»; concetto, questo, che di solito viene lasciato del tutto indeterminato, quasi si fosse in presenza di alcunché di per se stesso evidente, ciò che non è affatto).

La prima caratteristica dell'arte della seconda metà del Novecento è la proliferazione dei movimenti, delle scuole, delle poetiche, che per la sua estensione non ha confronto con quanto era accaduto in proposito in tutto il passato, e il più delle volte le denominazioni di tutte codeste entità sono dovute non ai critici e agli storici, bensì agli artisti medesimi, che vi si riconoscono e le introducono per indicare i loro intenti e i loro progetti. Questa peculiarità corrisponde e si conforma a quanto accade nella politica economica contemporanea, nella quale si procede sulla base della programmazione, ora più ora meno estesa, ora coerentemente attuata più spesso soltanto limitatamente seguita, e talvolta anche abbandonata a favore di una linea programmatica diversa o contrastante. La programmazione artistica comporta alcune gravose rinunce, quelle all'inventiva, alla spontaneità, all'immediatezza, nonché all'ispirazione e all'estro, che non si lasciano a nessun patto anticipare e fissare in regole d'azione. Le poetiche, che si diffondono e si divulgano, non sono concezioni generali dell'arte, non hanno e non vogliono avere indole filosofica, e non sono nemmeno resoconti autobiografici delle opere svolte da singoli artisti, nel qual caso seguirebbero la loro attività, e invece la precedono, e del resto, sono, per lo più, comuni a parecchi operatori estetici, che ad esse si affiliano. Rimane soltanto la possibilità che le poetiche siano manifesti di tecniche artistiche, a cui si dichiara il proposito di attenersi, e che la propagazione delle poetiche contraddistingua il primato conferito dall'arte contemporanea alla produzione, che si esegue mediante il ricorso ai procedimenti tecnici, rispetto all'ideazione interiore, considerata come essenziale all'arte sia dalla filosofia classica antica che da quella moderna. Le poetiche artistiche hanno una somiglianza con i programmi dei partiti politici, i quali non dissentono sulle grandi questioni di principio, essendo venuta meno l'opposi-

propaganda: «Il XVII secolo cerca nell'arte l'arte, un frammento di cultura; il XVIII si serve dell'arte per propagandare riforme di natura sociale e politica». – Vien fatto di pensare che, sotto l'urto di tante forze ostili, l'arte sia destinata assai per tempo a morire: «*Tramonto dell'arte*. Come nella vecchiaia ci si ricorda della gioventù e si celebrano feste della memoria, così l'umanità starà presto, rispetto all'arte, nel rapporto di un commovente ricordo delle gioie della giovinezza… Oggi che la magia della morte sembra avvolgerla e trasfigurarla». Cfr. nell'ordine: *Umano, troppo umano*, II, cit., p. 227 e pp. 250-251. *Frammenti postumi 1887-1888*, cit. p. 97; *Umano, troppo umano*, I, cit., pp. 157-158.

zione del nazionalismo e del comunismo ai reggimenti democratici, i quali dominano incontrati l'Occidente, ma si dividono prevalentemente sulla ripartizione tra i diversi ceti dei beni forniti dall'industrialismo, che è da tutti accettato. L'economicismo già per questi riguardi esercita un'influenza innegabile sull'arte di oggi, che si estende però assai oltre di essi, incidendo su quasi tutte le sue manifestazioni.

In ogni tempo, i prodotti dell'arte hanno avuto i loro estimatori e i loro acquirenti, e in questo senso si può riguardare come connaturato all'arte il fatto di dar luogo ad un mercato. L'essenziale è che il valore artistico e il valore di mercato restino completamente distinti nella pubblica estimazione, e che il mercato non intervenga preventivamente a determinare le modalità creative degli artisti. L'ideale è che il mercato abbia, per la parte degli acquirenti, pochi protagonisti: lo Stato dell'antichità, che, essendo simultaneamente realtà politica e religiosa, fa costruire templi alle divinità, vi accoglie le loro statue, ne fa effigiare le immagini dai pittori; la Chiesa cristiana che si comporta analogamente; quindi rari membri della nobiltà e dell'alta borghesia, che adornano bellamente le loro magioni. L'età presente, al termine di un processo durato secoli, ha completamente capovolto quest'ordine, ha diffuso dovunque il benessere, ha reso possibile a masse enormi d'individui d'acquistare qualche prodotto dell'arte, soprattutto ha creato l'uomo-massa, il quale valuta tutto con i criteri più banali e piatti. Il mercato si è dilatato, ha acquistato un'ampiezza planetaria, si è creata una rete internazionale di critici, di editori di libri d'arte, di padroni di gallerie, di direttori di musei, di organizzatori d'arte, di collezionisti, i quali, com'è naturale, guardano soprattutto al valore commerciale dei dipinti e delle statue. La produzione artistica ha perduto l'indipendenza di un tempo ed è sempre maggiormente esposta al pericolo della mercificazione. Certe produzioni, che godono di un largo credito, sebbene siano di scadente fattura, non si spiegherebbero se non si tenesse conto del ruolo decisivo che ha preso il mercato dell'arte, il quale interviene sin dal primo momento ad orientare l'attività dell'artista, che desidera il successo, e quindi è portato a produrre opere che incontrino il favore del pubblico e di quanti lo producono artificialmente. La pressione del mercato si esercita soprattutto sugli artisti già affermati, inducendoli ad abbandonare un po' alla volta la ricerca di creazioni nuove, a vantaggio di una produzione ripetitiva, di cui sono certi che avrà fortuna[5].

Nella selva dei movimenti artistici contemporanei, che facilmente sorgono e molte volte altrettanto rapidamente tramontano, si distingue, per la sua aderenza agli ideali e ai modi di vita della cosiddetta «civiltà del consumo» e merita quindi di essere menzionata per prima, la *Pop Art*, che già nella sua denominazione mostra

[5] Sugli effetti perversi del mercato sull'arte dei nostri giorni s'intrattiene F. Poli (il quale fa proprio il motto di Oscar Wilde: «Oggi si conosce il prezzo di tutto e il valore di niente» ne *Il sistema dell'arte contemporanea*, Roma-Bari, 1999. Secondo Poli, il ruolo dell'artista è subordinato a quello degli altri protagonisti del mercato dell'arte, in misura proporzionale alla debolezza del suo potere contrattuale, secondo l'inesorabile legge dei rapporti economici. A lungo si è sperato che il socialismo ponesse fine ad una situazione in cui l'arte è caduta sotto la dittatura del mercato, l'amatore disinteressato ha dovuto cedere il posto allo speculatore, e un abile *réclame* ha determinato un regime d'illibertà; ma queste speranze sono andate deluse. Cfr. sull'argomento K. Teige, *Il mercato dell'arte*, a cura di G. Pacini, trad. it. L. Polliotti e G. Pacini, Torino, 1973.

l'abbandono programmatico dei valori della grande arte, la quale è sempre costitutivamente arte eletta, aristocratica. Non a caso l'espressione *pop art*, nata presumibilmente in Inghilterra tra il 1953 e il 1955, è stata adottata negli Stati Uniti, e cioè nel paese dell'industrialismo più avanzato, dove è servita a designare una tendenza pittorica che immette nell'arte immagini degli oggetti della vita comune, che nella società dei consumi vengono fabbricati in serie. Il mondo contemporaneo è colmo d'immagini e ci sono industrie, come quella radio-televisiva, quella cinematografica, quella della stampa pubblicitaria, che sono dedite a produrre e a vendere esclusivamente immagini. Anche se si tratta d'immagini banali e massimamente an-estetiche, i seguaci della *Pop Art* le accolgono senza esitazione e le riproducono, dando origine ad un raddoppiamento inutile e parassitario. Qui gli artisti abdicano sovente al loro ruolo di creatori di valori estetici, per diventare dei semplici tecnici delle immagini. Soltanto dove si riscontra una denuncia del processo di massificazione in atto nella società, della perdita d'esperienza dell'uomo di oggi, immerso in un universo metropolitano e circondato dai prodotti in serie dell'industrialismo, mediante un'esposizione insolita, allarmata, degli oggetti o anche una demistificazione ironica della civiltà consumistica, si può dire che si miri ad ottenere risultati artistici di un qualche pregio. Per il rimanente, la *Pop Art*, al pari del suo precedente immediato, che è il *Neo-Dada*, dissolve l'arte nel circolo dei mezzi di comunicazione di massa con una risolutezza inuguagliata, e dimostra una sottomissione completa al linguaggio commerciale, ad un mondo tecnologico in cui l'individuo è sommerso nella volgarità dell'ambiente sociale[6].

La protesta contro l'attuale corsa feticistica verso l'acquisto forsennato di merci, tra cui rientrano ormai a pieno titolo i manufatti artistici, è evidente in altri movimenti dell'arte della seconda metà del Novecento, come quelli dell'Arte concettuale, del Minimalismo e dell'Arte povera, che sono tanto strettamente legati fra loro da risultare a volte indistinguibili. Una volta rifiutata la riduzione dell'opera artistica a cosa mercificabile da un lato e riconosciuta l'impossibilità di una ripresa attuale delle forme dell'arte tradizionale dall'altro, sembra che rimanga aperta la via di assegnare all'arte un significato e una finalità eminentemente conoscitiva, intellettuale. Se l'arte non può essere qualcosa che si fruisce, consumandola in maniera analoga a quella in cui si consumano gli oggetti apprestati dall'industria, non sono né le cose in se stesse né le loro forme a costituire l'essenza dell'opera d'arte, occorre andare al di là dei materiali e dei modi di utilizzarli, e mirare a suscitare immagini mentali. Sono questi gli assunti fondamentali dell'arte concettuale, la quale nelle sue manifestazioni più pure è decisamente «fredda», vuole svincolarsi dalla sottomissione ai dati sensoriali e dalla piacevolezza della manipolazione artigianale allo scopo di

[6] Di fronte ad un mercato, che ha la capacità di trasformare immancabilmente in un bene di consumo ogni prodotto, compresa la denuncia e l'opposizione, l'artista è obbligato ad accettare la prospettiva dominante, ad ammettere che la trasformazione del lavoro artistico in merce è inevitabile, dichiarando magari in anticipo che le sue stesse produzioni hanno la qualità di merci, definibili da una quotazione in denaro. Naturalmente, una simile situazione comporta che gli oggetti di cattivo gusto tendono a diventare il contenuto di quelle che pur si presentano come opere d'arte. Cfr. A. Boatto, *Pop Art*, Roma-Bari, 1983, pp. 19-22 e pp. 71-72.

proporre una ricerca intellettuale, che può essere suggerita anche dalla semplice indicazione di testi scritti, numeri, formule logiche, da cui esula ogni concreto aspetto iconografico. Questo rigetto di qualsiasi elemento fruibile percettivamente conduce alcuni artisti a stringere legami con il pensiero orientale d'intonazione mistica e iniziatica, che hanno il loro interesse, perché segnalano la consapevolezza che i criteri della tradizione pittorica sono diventati stantii per le ultime generazioni, ma comportano il pericolo di uscire al di fuori della stessa arte, per privilegiare altre modalità d'esperienza. Analoghe considerazioni si possono fare a proposito dell'Arte minima e dell'Arte povera, che nel loro rifiuto dell'edonismo, del decorativismo, di ogni tipo di piacevolezza estetica, lasciano sussistere quasi soltanto immagini anonime, impersonali, astratte, sino a raggiungere la condizione-limite delle formule tautologiche. L'Arte minima segna una reazione al dominante soggettivismo dell'Informale e dell'Espressionismo, per accogliere oggetti indistinguibili da quelli del mondo circostante o per introdurre sagome elementari, che sono tediose e dimesse. L'utilizzazione di materiali come brandelli di stoffa, paglia, legno, terra, gesso, contraddistingue l'Arte povera, che è certamente documento di libertà visuale, ma è anche prova di nomadismo comportamentale, poiché tende a risolversi in tendenze artistiche coeve.

La durata delle correnti artistiche di cui si è fatto cenno, e delle numerosissime altre che si sono passate sotto silenzio, è piuttosto limitata. In alcuni decenni si ha l'inflazione di opere d'arte agevolmente fruibili dal più largo pubblico, che è il genere di composizioni più favorito da collezionisti, direttori di musei, aste d'arte, a cui segue immancabilmente una reazione antindustriale e anti-utilitaristica, la quale privilegia un'arte aniconica, così scarna dal portarsi al limite della non-figurazione, ma questa mostra presto segni di crisi, così che il pendolo torna un'altra volta ad inclinarsi dalla parte opposta in una vicenda di cui è difficile, se non impossibile, assegnare il valore complessivo[7].

3. *Dal mito dell'arte totale al presentimento della morte dell'arte*

Uno dei caratteri dell'arte più recente è l'attenuazione, sino al limite della scomparsa, della tradizionale distinzione tra pittura e scultura, che dà luogo ad una pittura

[7] G. Dorfles, dopo aver descritto la lacerazione del tessuto pittorico, che ha avuto luogo nel secondo cinquantenario del XX secolo, avverte che non è dato compiere un bilancio complessivo di un'esperienza ancora *in fieri* come quella dell'arte contemporanea, ma, dopo aver dichiarato che la nostra epoca è ricca d'impulsi creativi al pari delle epoche che l'hanno preceduta, attribuisce gli inciampi che l'arte di oggi incontra alla mercificazione delle opere prodotta dalla società capitalistica e rimette l'avvento di un tipo diverso di società ad un improbabile futuro. Cfr. *Ultime tendenze nell'arte d'oggi*, Milano, 2006, pp. 189-191. – La reazione aniconica alla mercificazione dell'arte è illustrata da F. Poli, che in *Minimalismo, Arte povera , Arte concettuale*, Roma-Bari, 1995, non si nasconde i limiti di questi indirizzi, ma pur ritiene che la nuova arte americana ed europea sia ricca di fermenti e vitalissima. – Anche F. Crispolti mette sotto imputazione il consumismo, addebitando all'assillo da esso esercitato difetti e limiti della più recente pittura italiana, che ha perduto la specificità delle sue tendenze locali a vantaggio di una sorta di omologazione manieristica, nei saggi raccolti in *La pittura italiana. Il Novecento/3. Le ultime tendenze*. A cura di C. Pirovano, Milano, 1994.

spaziale e ad una scultura pittorica, e si prolunga nella ricerca di una convergenza delle arti, che si estende anche al teatro, così che l'artista si cala nell'opera e diventa una sorta di attore. La *Body Art* non esita a presentare il corpo umano come una scultura vivente, mentre in molte manifestazioni l'Arte povera, per il fatto d'impiegare materiali come brandelli di stoffa, legno, terra, accoglie, insieme alla dimensione del *vicino*, quella del *lontano*, o, come spesso si dice prendendo a prestito dei vocaboli dalla geometria, è «tridimensionale», anziché «bidimensionale». Un'analoga considerazione vale per l'Arte cinetica, la quale inserisce dei meccanismi di movimento nei corpi dell'opera, oppure ricorre a movimenti prodotti dal vento, e già per questo si porta in direzione del teatro, oltre ad essere «tridimensionale», e ad inseguire il mito dell'arte totale. I generi in cui si articola l'arte sono apertamente contestati o tacitamente dimenticati da tutte le parti, giacché, se la pittura e la scultura si orientano verso il teatro, a sua volta il teatro conferisce un grande rilievo agli elementi cromatici e plastici e tende a diventare pittorico e scultoreo. Questo sperimentalismo estremo proietta l'arte figurativa all'esterno di se stessa, e soprattutto la scultura si fa spettacolo, rischiando di perdere la sua autonoma consistenza, che nel tempo precedente era rimasta saldissima.

La cesura, che si è riscontrata ad altri propositi e che tornerà a presentarsi anche in seguito, tra la prima e la seconda metà del secolo XX, s'incontra anche nella scultura, e il confronto tra i risultati sembra il più delle volte andare a tutto vantaggio dei decenni precedenti gli anni Cinquanta. La scultura del primo Novecento rigetta ogni legame di dipendenza dalla natura, per affermare il valore dell'uomo, che considera *faber sui ipsius*, e anziché imitare il mondo circostante, aspira a costituire un universo artificiale, che dev'essere in tutto e per tutto il *regnum hominis*. Quest'ambizione, che conduce alla ricerca di valori plastici, nitidi e marcati, è abbandonata nella seconda metà del secolo a vantaggio degli elementi del casuale, dell'imprevisto, del fortuito, i quali, come si fanno valere in tutti gli aspetti della vita, così si affermano nell'arte[8].

[8] Per questi concetti cfr. R. Barilli, *La scultura del novecento*, voll. 2, Milano, 1968 e ID, *Informale, Oggetto, Comportamento*, voll. 2, Milano, 2006[2]. La scultura del primo Novecento è improntata, secondo Barilli, ai due principi della «struttura» e dell'«essenza»; quella della seconda metà del secolo si regge, invece, sull'imperativo di far posto all'«evento» e all'«esistenza», ai fenomeni incontrollabili, che si danno fuori di noi e che sono più forti di noi. Questa disponibilità a prestare ascolto all'accidentalità è particolarmente evidente nel movimento artistico dello *Happening*, fondato sull'estemporaneità dell'azione, collegata a interventi sulle cose di tipo gestuale, mimico e anche musicale. Naturalmente, tutto l'incremento della quantità che si riscontra nelle vicende artistiche più recenti va a scapito della qualità; del pari, tutti i guadagni che si compiono nel senso dell'estensione hanno luogo a danno dell'intensità. La vita intera dovrebbe trasformarsi in opera d'arte, ma senza per questo sottoporsi a nessun filtro che la nobiliti, anzi riconoscendosi apertamente per quello che è: un seguito di avvenimenti precari da prendere per come vengono. Tutto si offre a tutti a buon mercato. Può darsi però che l'andamento s'inverta, che dopo tante aperture s'imponga l'attrazione della chiusura, che alla radicale *pars destruens*, eseguita in nome della liberazione da ogni sorta di condizionamento, segua una *pars construens*, che restituisca un significato autentico all'arte.

La tendenza ad abolire i limiti delle arti è posta in risalto anche da L.-V. Masini, in *Arte contemporanea*, vol. II e vol. IV, Firenze, 1993[2]. Sia l'Arte povera che la *Body Art* mirano ad una dilatazione ambientale in cui scompare il discrimine tra scultura e pittura; procedendo su tale strada, si è giunti in ultimo a produrre lavori che soltanto per convenzione possono chiamarsi delle sculture.

Tra i requisiti dell'opera d'arte essenziale è quello della libertà dall'ideologia, e invece, l'arte contemporanea si fa, come non mai, veicolo di propaganda ideologica, com'è evidente dai manifesti che l'accompagnano e dai movimenti in cui i singoli artisti si riconoscono. Può servire da esempio la vicenda dell'arte italiana, in cui, dopo la seconda guerra mondiale, infuria la polemica tra astrattismo e realismo, che vede impegnati in opposte fazioni artisti, critici, direttori di musei, mercanti d'arte, intenti ad accusarsi l'un l'altro di servitù ideologica. La contesa non è esclusivamente – e nemmeno prevalentemente – artistica, ma per l'appunto ideologica, giacché il realismo si assegna il vessillo di fautore del progresso della società, mentre attribuisce all'astrattismo la non gradita bandiera di difensore della conservazione dello *statu quo* (e gli astrattisti trovano arduo rendere ai loro antagonisti la pariglia, perché la contrapposizione tra realismo e astrattismo è internazionale, e quindi sono costretti a rifugiarsi nella trincea della difesa dell'*art pour l'art*). Ciò è tanto vero che, quando la diatriba ideologica si attenua o scompare, gli artisti che si erano schierati sull'uno o sull'altro fronte sostituiscono bensì al vessillo del progresso, della modernità, dell'arte per l'arte, l'appello al primigenio, all'originario, facendone la legge di ogni divenire artistico, ma non per questo riguadagnano la vitalità estetica[9].

La condizione attuale dell'arte sembra il punto d'arrivo di un processo iniziato nel Settecento, quando si avverte, soprattutto nella pittura, un certo appassimento, un tocco di melanconia senile, mentre dilaga la ricerca degli effetti decorativi. Nell'Ottocento si diffonde il soggettivismo che pone il problema del rapporto tra l'io che si rappresenta e l'oggetto rappresentato, mentre le invenzioni prima della fotografia e poi del cinema gareggiano vigorosamente con le arti figurative nella resa diretta della realtà. Nello stesso tempo viene meno il «bello di natura», che la filosofia colloca in posizione subordinata al «bello d'arte», ma insieme considera stimolo alla produzione di questo. La città di un tempo è sostituita dalla metropoli, dalle sovraffollate residenze di pietra, e si conclude così il periodo agrario dell'umanità, che era durato per diecimila anni. Lo sguardo gettato dalla finestra non rivela più alberi, animali, campi, ma entità fredde, che non possono spingere la fantasia a concepire immagini di bellezza. Le figurazioni eroiche compaiono per l'ultima volta nell'arte del periodo napoleonico. Senza l'intervento del prammatismo scientifico, dell'economicismo, del livellamento al basso dell'umanità, non si comprenderebbe però la situazione in cui si trova l'arte verso la fine del Novecento. La scienza della natura ha per scopo la dominazione del mondo, è ordinata alla tecnologia come al

[9] Cfr. G. De Marchis, *L'arte in Italia dopo la seconda guerra mondiale*, in *Storia dell'arte italiana*, parte II, a cura di F. Zeri, vol. III, *Il Novecento*, pp. 551-625, Torino, 1988. Dall'esame della vasta congerie di documenti in cui si svolge la polemica tra realisti e astrattisti nel decennio 1949-1958 e in parte anche nel decennio successivo, dice De Marchis, non si ricava una cospicua sostanza di pensiero estetico e ancor meno si ottengono indicazioni di opere particolarmente significative. Una volta esaurita la contesa, parecchi artisti entrano in crisi e cessano di produrre, altri si rinserrano in se stessi. A partire dal 1971-72 si entra in un periodo di clandestinità, destinato a prolungarsi per l'intero decennio. – Per sceverare quel che c'è di estetico e quel che c'è d'ideologico e di politico nei manifesti e nelle poetiche del secolo da poco conclusosi, è di grande utilità l'analisi dei documenti di varie nazionalità, raccolti da M. De Micheli nella seconda parte del volume *Le avanguardie artistiche del Novecento*, Milano, 2007[40].

suo fine, ed essa ha, per le sue conquiste, una presa sugli animi di tutti, competenti o incompetenti che siano, quale in altre epoche ebbe la religione con i suoi miracoli. L'ideale del benessere e della sicurezza non lascia spazio per altri valori, che sono dimenticati e che, se mai appaiono momentaneamente allo sguardo, destano paura, perché sono concorrenti pericolosi di ciò che veramente preme: l'agiatezza e la protezione sociale. Lo smantellamento dei privilegi, che ha avuto luogo in ogni campo della vita, conduce alla conclusione – senza dubbio assurda, ma che nondimeno non si è esitato a trarre – che chiunque, purché lo voglia, può diventare un artista, e che la produzione di opere di pittura e di scultura non richiede nessun talento particolare. Si spiega così come l'arte abbia fatto propri tutti i caratteri della prassi economica capitalistica: ormai si immagazzinano scorte, s'introducono marchi di fabbrica, si fa pubblicità dei prodotti dell'arte, mentre manca una critica degna di questo nome. Da un secolo si assiste alla nascita di movimenti rivoluzionari, dai propositi ognora più estremi quanto a distruzione delle tradizioni artistiche, i quali, dopo aver percorso la loro breve stagione di vita, paiono destinati all'oblio, e invece dopo qualche tempo ricompaiono sulla scena una seconda volta ad opera di stanchi imitatori che l'incultura accoglie come inventori dotati di chissà quali capacità. Si è entrati in quella che un romanziere ha definito l'«epoca dell'incessante», che è in effetti l'epoca in cui si rifrigge ogni cosa[10].

L'interrogativo se l'arte sia destinata a morire, che era stato sollevato già nell'Ottocento, è risuonato pressoché di continuo negli ultimi decenni del secolo successivo, e si è giunti sino a sostenere che forse la morte dell'arte è già avvenuta. L'esperienza delle due guerre mondiali, con gli eventi orribili che le hanno precedute e accompagnate, la costatazione del collasso della politica e della morale dell'Occidente, la perdita della posizione di centro della civiltà di cui l'Europa aveva sempre goduto, contribuiscono a spiegare queste valutazioni negative dello stato delle cose, ma non ne rendono pienamente ragione. Questa va piuttosto cercata nella convinzione che gli artisti di oggi hanno rinunciato, o si accingono a rinunciare all'indipen-

[10] Questa è la conclusione tratta da A. Gehlen in *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica della pittura moderna*, a cura di G. Carchia, Napoli, 1989. Le grandi opere della pittura e della scultura – afferma Gehlen – condividono con la religione il vantaggio di esercitare i loro effetti a qualunque livello spirituale, ma per questi stessi motivi le arti figurative sono esposte a svilimenti e a svuotamenti. Ci sono stati un *Kitsch* ellenistico e uno barocco; adesso si è in presenza di un *Kitsch* tardo industriale. Le incursioni della tecnica nella sfera dell'arte hanno avuto una portata paragonabile a quella dei divieti religiosi d'immagine che nell'islamismo obbligarono la pittura a diventare miniatura. A forza di ripetersi, la rivoluzione è diventata monotona. Si è arrivati al punto che di qualunque cosa si può dire, secondo una decisione dettata dalla propensione del momento e tuttavia irrefutabile, tanto che è arte quanto che non è arte. Le masse arrivate tardi alla cultura si lasciano sedurre da quanto propone, di volta in volta, il mercato dell'arte, il quale si avvale di un capitale speculativo e di mezzi di comunicazione che non hanno niente da invidiare agli altri rami della produzione e del consumo. Il concetto medesimo dell'arte ha subito una disgregazione dissolvendosi nell'opera medesima della natura. In essa esistono sia strutture geometriche semplici, come avviene nei cristalli, sia processi di decomposizione e di putrefazione: quel che si seguita a chiamare arte ora si attiene alle prime, presentando disegni a righe, reticoli, punti a schiera, ora si basa sui secondi, utilizzando residui e materie plastiche raggrumate. Le due categorie non restano sempre distinte, anzi, spesso si uniscono dando luogo a un sincretismo stilistico pseudorivoluzionario, che era da attendersi in tanto disordine d'idee.

denza del loro ruolo, per mettersi a produrre immagini che sono merci tra le innumerevoli altre di cui dispone la società attuale. È l'accertata o temuta degradazione dell'artista, il quale abdica al suo rango d'intellettuale per diventare un tecnico al servizio di un sistema di potere, che sta alla base della denuncia della fine dell'arte. Si propongono perfino azzardati paragoni tra società che accettano la guerra come un evento ordinario e società fondate sul consumo, sostenendo che la guerra è distruzione pianificata nello stesso modo in cui è distruzione il consumo, a cui la produzione è ordinata. Nell'intero arco della sua storia l'arte è stata un valore che si fruisce, ma di cui non si compie un consumo; se si riduce a cosa che si consuma alla stregua di un cibo che si mangia, cessa per ciò stesso di essere arte per acquisire l'indole di un'entità indefinibile. Per non essere mercificata, l'arte dovrebbe rompere ogni rapporto con il mercato, con la tecnologia della produzione industriale che fabbrica oggetti destinati ad essere messi in vendita, comprati e consumati, senza per ciò rinunciare a mantenere le sue relazioni con la società; e questo non sta avvenendo nella misura desiderabile per mantenere in essere l'esperienza estetica, che pur è una componente essenziale dell'esperienza complessiva dell'uomo[11].

4. *L'architettura e l'urbanizzazione totale del territorio*

Un esame a parte merita l'architettura moderna, perché essa è collegata all'urbanistica, la quale è congiunta, a sua volta, alla politica – da cui si trova a dover dipendere –; ciò che non accade per le altre arti figurative. L'inizio della fase delle grandi trasformazioni architettoniche è assegnato concordemente alla seconda metà del Settecento, quando la rivoluzione industriale, l'aumento della popolazione, l'urbanesimo impongono di dare un nuovo volto alle città. I monumenti consacrati dalla tradizione, i palazzi, le chiese, le piazze e gli altri manufatti riguardati come capolavori artistici, o almeno come opere esteticamente significative, vengono salvaguardati, ma tutto il rimanente, costituito, del resto, in larga parte da abitazioni di scarso pregio e talvolta da tuguri, viene smantellato, senza alcun riguardo per gli effetti che questa distruzione avrebbe avuto sulla struttura degli insediamenti umani. Il trasferimento dalle campagne alle città dei lavoratori dell'industria, che all'inizio situa i suoi stabilimenti nelle immediate vicinanze dei centri abitati, la crescita demografica che accalca nuove popolazioni nelle città in condizioni di vita miserevoli, in breve, l'urbanesimo è fatto oggetto di critica già da parte degli esponenti del pensiero sociologico dell'Ottocento, e da allora in poi la polemica si fa sempre più serrata e riccamente argomentata. Di recente, la raggiunta consapevolezza che l'alterazione incontrollata dell'ambiente

[11] G.C. Argan propugna questi radicali assunti in *L'arte moderna. 1770/1970*, Firenze, 1970, dove la crisi dell'arte è riguardata come un momento della «crisi delle scienze europee» teorizzata da Husserl. Le poetiche dell'*Informale*, che hanno il predominio in Europa e nell'Estremo Oriente tra il 1950 e il 1970 non sono, per Argan, il frutto di una libera scelta, ma corrispondono ad una necessità oggettiva, non sono da considerare come manifestazioni di una moda, ma da reputare documenti di una crisi, che è nella condizione effettuale delle cose. Tutta la cultura estetica tradizionale aveva ritenuto che l'arte fosse discorso, relazione, forma. La società attuale svaluta la forma e la rifiuta. L'*Informale* prende atto di questa situazione e si adegua.

naturale mette in pericolo l'integrità della vita umana, e le stesse condizioni che rendono abitabile la superficie terrestre, ha aggiunto altro e decisivo sostegno alla censura delle prime fasi del processo dell'industrializzazione e delle conseguenze negative che esse hanno avuto per l'assetto delle città.

La situazione abitativa delle popolazioni europee è nel frattempo di molto migliorata, ma la modernizzazione industriale, iniziata nel vecchio continente, si è estesa alle altre parti del mondo, dove ha portato alla disintegrazione dei patrimoni naturali e abitativi originari dei luoghi. Nonostante tutte le ammonizioni di architetti, urbanisti, ecologisti, l'attività di distruzione, sorretta, com'è, da enormi interessi economici, continua su larga scala pressoché indisturbata. Accanto alle città – che sono spesso la brutta copia di quelle europee –, edificate durante il periodo del colonialismo, nell'Africa, nell'America meridionale, e per certi aspetti anche nell'Asia, sono sorte *bidonvilles*, in cui si accalcano masse umane, costrette a menare un'esistenza di miseria e di abbrutimento. L'incremento demografico, che si è pressoché arrestato nei paesi economicamente più sviluppati, continua a ritmi implacabili dove maggiore è l'indigenza e dove i modi in cui è condotta la politica si dimostrano incapaci di affrontare e di risolvere i problemi fondamentali delle popolazioni.

In Europa si è presa coscienza dell'importante distinzione esistente tra l'intervento edilizio e quello urbanistico, e si è introdotto il piano regolatore come elemento intermedio tra il primo e il secondo. All'epoca dello smantellamento indiscriminato degli assetti urbani ricevuti in eredità dai secoli precedenti è subentrata un'età in cui si è imposto un modello di urbanizzazione basato sulla spartizione del suolo urbano fra amministrazione pubblica e proprietà fondiaria privata, a cui ha tenuto dietro un ulteriore tipo di urbanizzazione, che tiene conto delle insufficienze manifestate dal precedente modello e introduce in esso parecchi correttivi[12].

L'architettura del Novecento appare interamente attraversata da un'interna tensione, forse mai verificatasi in passato con tanta intensità, fra l'innovazione a tutti i costi da un lato, e la conservazione incondizionata dall'altro. Lo spirito innovativo è quello che contraddistingue le Avanguardie storiche, il Movimento moderno e le Neoavanguardie della seconda metà del secolo; l'anima tradizionale è quella che alla interruzione antepone la continuità, e che si lascia guidare, in misura maggiore o minore, da un passato connotato accademicamente. Anche nell'architettura si riscontra, al pari che nella pittura e nella scultura, una netta cesura tra la produzione architettonica precedente e quella successiva al secondo conflitto mondiale. Probabilmente nel XX secolo si è costruito più e peggio che in tutto il passato dell'uma-

[12] Una descrizione di questi modelli e, più in generale, della situazione attuale delle città è compiuta da L. Benevolo in *L'architettura nel nuovo millennio*, Roma-Bari, 2006, pp. 7-41. Nonostante tutte le acquisizioni compiute, rimangono, secondo Benevolo, parecchie questioni insolute, com'è dimostrato, tra l'altro, dall'abusivismo di massa, diffuso, oltre che nei paesi extraeuropei, anche nel vecchio continente. – Per S. Samonà, l'urbanistica attuale attende ancora che sia costituita una corretta metodologia, la quale includa tutti i problemi che appartengono al campo d'azione di questa disciplina, ed escluda senza remissione tutti quelli che non vi rientrano. Cfr. *L'urbanistica e l'avvenire delle città negli Stati europei*, Bari, 1967, pp. 261-287.

nità; ciò nonostante dal 1946 in poi il panorama architettonico s'involgarisce ulteriormente. Si è manifestamente in una fase di declino della modernità, come prova in maniera esemplare la diffusione su scala mondiale dell'*International Style*. Dopo il 1970, successivamente cioè alla scomparsa dei grandi maestri del periodo precedente, si intensifica la disputa senza fine tra innovazione e conservazione[13].

Il bilancio del ruolo svolto dal Movimento moderno nel campo dell'architettura contemporanea è controverso, ma non mancano valutazioni impietose, che discorrono senza mezzi termini di un suo complessivo fallimento. La celebrata vittoria dell'architettura moderna ha portato quasi dovunque nelle città l'arbitrio e la speculazione edilizia, che si avvale disinvoltamente delle attraenti parole d'ordine dell'attualità e della novità. Sarebbe ingiusto attribuire questi risultati deludenti alla sola architettura, che doveva arrecare un contributo alla soluzione dei problemi della città odierna, e non già farsi carico della loro impostazione e risoluzione globale. È stato un errore aver voluto creare la figura dell'architetto-pianificatore, che è un personaggio invadente, sradicato, privo di un quadro preciso di riferimenti culturali. Se è accaduto che i progetti, ora validi, ora soltanto passabili dell'architettura del Novecento hanno ricevuto scarsa esecuzione, la responsabilità è da attribuire alla mancata solidarietà tra la disciplina architettonica, l'urbanistica e la pianificazione territoriale, la quale ultima è di competenza della politica. La degradazione della città, che si è avuta in moltissimi casi, è un fatto di costume il quale affonda le sue radici in deficienze di ordine culturale, sociale, e soprattutto politico, perché sono i partiti e gli uomini politici a prendere le decisioni finali sull'assetto del territorio e sulla redazione e l'esecuzione dei piani regolatori. Il problema del controllo architettonico dell'ambiente si è prestato ad ogni sorta di deviazioni, e ha dato luogo ad un atteggiamento evasivo, i cui risultati catastrofici sono sotto gli occhi di tutti[14].

Lo stato dell'architettura moderna è diverso nei vari continenti e in questi si presenta differentemente da paese a paese. Secondo quasi tutti gli studiosi, la condizione migliore è quella dell'architettura europea, la quale, quantunque disponga di mezzi tecnici inferiori a quelli di cui si avvale l'America settentrionale, che possiede un potenziale economico straordinario, e quantunque le sue realizzazioni non corrispondano in maniera adeguata ai suoi programmi, occupa pur sempre una posizione centrale e può reggere il confronto con quanto si fa altrove nel mondo.

[13] Tale è il quadro severo che L. Sacchi presenta ne *Il Novecento*, in *Topocronologia dell'architettura europea. Luoghi autori opere dal XV al XX secolo*, Bologna, 1999, pp. 646-653. La linea dell'innovazione, dice Sacchi, guarda alla ricerca del passato prossimo, la sua architettura è ispirata dall'ingegneria dell'alta tecnologia, dalle avanguardie e dal decostruttivismo; invece, la linea della conservazione prende per modello il passato remoto, riutilizzando in maniera ibrida e disinvolta le sue forme arcaiche, classiche, barocche, e via di seguito. Il risultato è che alla quantità straordinaria della produzione non corrisponde minimamente la qualità, che è il più delle volte modesta, se non addirittura meschina.

[14] Quest'analisi è compiuta da E. Bonfanti in un saggio dal titolo: *Architettura moderna*, contenuto nell'XI volume, curato da V. Gregoretti, de *L'arte moderna*, Milano, 1975. Bonfanti non esita a dichiarare che il fallimento del Movimento moderno rischia di diventare un'occasione professionale per un nuovo tipo di specialista, il quale non esiterà ad apporre la sua firma a qualunque accozzaglia di detriti urbani, innalzata mediante il suo contributo alla dignità di edificio di pregio pronto da abitare.

L'architettura americana si è formata sui modelli dell'architettura italiana, spagnola, portoghese, ecc., e perciò esiste in funzione di quella europea, la quale incominciò in Libia seimila anni prima dell'era volgare. Nel Nuovo Mondo il Sud ha decisamente partita vinta sul Nord, in cui si sono molte volte dimenticati i diritti dell'estetica, i quali dovrebbero restare intangibili, e invece sono stati trattati come delle sovrastrutture mutevoli secondo le mode e i gusti. Conformemente al suo generale orientamento prammatico, l'America del Nord ha lasciato che l'architettura si svolgesse in funzione del materiale e del quotidiano. Sebbene cercasse di organizzare città omogenee ed edifici di struttura unitaria, l'architettura nord-americana soltanto raramente è uscita dalle strade battute dai precursori, e così non ha valutato adeguatamente gli strumenti offerti dall'urbanistica. La produzione di edifici in serie ha determinato quasi dovunque un livellamento, che va contro le leggi della bellezza[15].

Nel vecchio continente la palma nell'architettura e nell'urbanistica è quasi sempre assegnata all'Inghilterra, dove i partiti che si sono succeduti al potere dopo il secondo conflitto mondiale hanno seguito una politica sostanzialmente concorde in fatto di pianificazione. Mantenendosi al primo posto nell'attività urbanistica, la Gran Bretagna ripete in certo modo, dopo più di un secolo e mezzo, la vicenda che l'aveva posta a capo della grande rivoluzione industriale, destinata a rinnovare le strutture dell'economia e della società un po' alla volta in quasi tutto il pianeta. Anche lo stato dell'architettura tedesca è in genere giudicato positivamente, sebbene la Germania fosse uscita dalla guerra con enormi distruzioni e si sia trovata per parecchi decenni divisa in due Stati di discordante collocazione ideologica e politica. Differente estimazione riceve l'Italia, dove negli ultimi anni si è avuto uno smantellamento e uno snaturamento complessivo del paesaggio. Certamente, sopravvivono molti centri di grande bellezza e d'incomparabile valore, ma l'antica intierezza dell'ambiente è ormai irrevocabilmente andata perduta. Eppure, proprio il fatto che l'Italia avesse subito in ritardo l'urto dell'industrializzazione, avrebbe potuto difenderla dagli effetti distruttivi della modernità, se fossero stati tempestivamente applicati i correttivi suggeriti dall'urbanistica e dalla politica territoriale, ma tutto ciò ha fatto difetto. Le iniziative di tutela pubbliche e private, in verità, non sono mancate, ma raramente hanno avuto successo, e quando il buon esito non è mancato, ha avuto luogo su scala ridotta, non sull'intero territorio nazionale, e nemmeno nelle maggiori città, ma nei piccoli centri, così che a resistere sono ormai quasi soltanto le città antiche, i parchi regionali. La transizione effettuatasi nell'ultimo decennio del Novecento verso un'economia finanziaria ha avuto un effetto micidiale, perché ha capovolto la convenienza dell'assetto delle abitazioni e oscurato l'avvertimento me-

[15] Decisamente critico nei confronti dell'architettura nordamericana, e soprattutto del grattacielo, è A. Sartoris nel suo III vol. dell'*Encyclopédie de l'architecture nouvelle*, Milano, 1954. Preferendo gli immobili in altezza, l'architettura degli Stati Uniti ha fatto grande posto a grattacieli greci, romani e gotici, ha adornato questo suo re di una corona senza gloria e l'ha cinto delle corna del padre Ubu. Quando l'architettura funzionale, che era emigrata in America, è tornata in Europa, ha ritrovato un'aria più vivificante e uno stimolo più attivo, dopo aver conosciuto un periodo alquanto anarchico.

desimo delle esigenze della dignità degli edifici. Non si esita a sostenere che, più ancora che di smantellamento, si dovrebbe parlare di liquidazione del paesaggio italiano[16].

[16] L. Benevolo, a conclusione dell'esame degli ultimi due secoli di vicende subite dal territorio italiano, afferma che l'Italia, patrimonio della cultura mondiale, sta in questo campo retrocedendo nel passato e che di anno in anno si moltiplicano i segni della sua prossima estinzione. Cfr. *L'architettura nell'Italia contemporanea. Ovvero il tramonto del paesaggio*, Roma-Bari, 2006, p. 223.

Non meno perentorie sono le tesi sostenute da P.A. Cerase, per il quale si è arrivati all'ultima fase di un processo iniziato con l'industrializzazione, per cui la città si apre sul territorio circostante e si verifica un'integrazione della campagna in un sistema urbano-industriale, che rende uniformi tutti gli elementi di cui riesce ad impadronirsi. Si ha una spinta veemente alla privatizzazione dello spazio e nel contempo alla mercificazione del suolo cittadino si aggiunge quella dell'ambiente, di modo che aria, luce, verde diventano articoli di cui appropriarsi via via che la città si espande, assorbe campagna e paesi vicini, elimina distinzioni un tempo salde e sicure, cessa di costituire una forma d'insediamento a sé stante. S'impone la convinzione che la città stia scomparendo e che la sua dissoluzione sia destinata a dar luogo ad una sorta di urbanizzazione totale del territorio. Cfr. *L'organizzazione sociale e il deterioramento dell'ambiente urbano*, in *Introduzione allo studio della pianificazione urbanistica*, a cura di M. Coppa, Torino, 1986, vol. I, pp. 219-229.

XIV.

L'ECLISSI DELLA FILOSOFIA

1. *L'oblio dell'essenza della filosofia*

Se ci domandiamo qual è lo stato in cui, a partire dalla seconda metà del Novecento, si trova la filosofia, per poi stabilire le cause che l'hanno determinato, la risposta non può non essere sconfortante. Le grandi correnti filosofiche un tempo fiorenti, come l'idealismo, il realismo, il materialismo, lo stesso scetticismo, sono adesso estinte o per lo meno ridotte ad un'ombra evanescente in confronto ai corpi consistenti di dottrine che erano in precedenza. Si osserverà forse che questo non è vero dello scetticismo, giacché spesso si dichiara che l'epoca attuale reca dovunque un'innegabile impronta scettica. A questa eventuale considerazione è però da replicare che occorre distinguere due specie di scetticismo, quella teorizzante e quella semplicemente vissuta. Lo scetticismo antico, da Pirrone a Sesto Empirico, è teorizzante e ha grandi meriti, perché affina l'abito del pensiero, distrugge edifici soltanto in maniera presuntiva concettuali, e così spinge a ricercare dimostrazioni effettive; quantunque tutto ciò non sia nei suoi propositi, è nondimeno nei suoi effetti, e questo va riconosciuto come un suo pregio e un suo titolo di gloria. Invece, lo scetticismo oggigiorno imperversante è quello vissuto, che si accontenta di vedere fin dove arriva il naso e ha pronto il sorriso dell'irrisione e dello scherno ogni qual volta scorge qualche avventurato il quale pretende di guardare più in là. Questo scetticismo è tanto rozzo, grossolano, fatuo, quanto lo scetticismo teorizzante è raffinato, serio e, se non profondo, sottile all'estremo, utilissimo come scuola d'avviamento alla filosofia (come dice Herbart, ogni bravo principiante in filosofia è uno scettico).

Il fenomenismo merita senz'altro di essere riguardato come il fondamento di gran parte della cultura contemporanea; ma di che sorta di fenomenismo si tratta? Occorre convenire che è un fenomenismo il quale pressoché ignora e più non formula la stessa distinzione, un tempo celebre, dei fenomeni e delle cose in sé; nonostante sia la sua necessaria premessa, essa si ricostruisce e s'individua quasi soltanto dal di fuori, interrogandosi per proprio conto su quali risposte si otterrebbero se si andasse attorno proponendo certe questioni. Supponiamo di domandare se l'universo sia eterno oppure temporale, ci sentiremo presumibilmente dire che l'universo è

sorto parecchi miliardi di anni fa da un'immensa esplosione e che è destinato a perire tra un certo numero di miliardi di anni, oppure anche che è stazionario e che in esso ha luogo una continua creazione e una continua distruzione di materia, e via di seguito esemplificando. Invano protesteremmo che il vocabolo «universo» nella nostra domanda e nella risposta che ci viene fornita ricorre in due accezioni diverse e che innanzi tutto bisogna definire che cosa è il sorgere e cosa il perire, cosa è il tempo e cosa l'eternità, cosa la creazione e cosa la distruzione, per pura analisi concettuale. Miglior sorte non ci toccherebbe se chiedessimo se c'è un Dio oppure no, se c'è un al di là oppure tutto finisce con la morte; è probabile che gli interrogati si serrerebbero nelle spalle e guarderebbero gli incauti che avanzano simili quesiti come dei perdigiorno che non si sono ancora resi conto che a problemi del genere non c'è soluzione – e quindi non sono nemmeno veri problemi – e che è giocoforza accontentarsi di accumulare notizie intorno a ciò che consta e che è suscettibile di calcolo.

Tutto questo però non è l'aspetto peggiore, il quale consiste nel venir meno del carattere medesimo che fa sì che la filosofia sia tale: ossia dello sforzo di dimostrare le asserzioni che si propongono. Si è diffusa l'abitudine di mettere in campo composizioni esoteriche, criptiche, enigmatiche, che vorrebbero essere sublimi, ma rischiano di cadere nel ridicolo, e qualche volta effettivamente ci cadono – confermando la verità della nota sentenza che tra il sublime e il ridicolo non c'è che un passo. Si propalano scritti autoritari, in cui si bada ad affermare con tono fermo, sicuro, arrogante, in cui cioè si pretende di essere creduti sulla parola. Talvolta accortamente si evitano, invero, le affermazioni, preferendo ad esse le interrogazioni, ma, poiché a queste non sono fatte seguire le risposte, esse, se pur hanno un senso, si cangiano in altrettante affermazioni, a cui manca soltanto il sembiante esteriore. I problemi sono tali sinché vanno uniti alle soluzioni, le interrogazioni hanno effettivamente l'indole che la parola attribuisce loro a condizione di essere accompagnate dalle risposte; prese a sé stanti, si convertono in secche (cioè, in non provate) affermazioni o in secche negazioni. Pensare equivale a concepire, e si concepiscono i concetti; nondimeno una certa moda pretende che ci sia un pensare non concettuale, e di fronte alla parola «concetto» inorridisce quasi si trovasse dinanzi ad una mostruosità. Parimenti, non si bada che il termine «formula» ha due significati, non soltanto differenti ma separati da un abisso, nel primo dei quali vuol dire «frase fatta», e nel secondo vale definizione (tanto è vero che ai bei tempi antichi, per abbondare in chiarezza, si discorreva di «formule definitorie»); si trascura la seconda accezione, si tiene ferma la prima, come se fosse la sola esistente; si assicura che nei propri discorsi non s'incontrano formule e si conducono polemiche contro certi altri scrittori, muovendo loro l'imputazione di proporre delle formule[1]. Segnalando che sono venuti meno negli ultimi decenni l'idealismo, il realismo, ecc., abbiamo prestato il fianco all'obiezione che quelli di cui s'indica l'assenza sono degli «ismi», e

[1] Esemplarmente diverso è al riguardo l'atteggiamento di Kant, il quale, sentitosi obiettare che la *Critica della ragion pratica* non fornisce una nuova morale, ma una nuova formula di essa, replica che quanti sanno l'importanza che nella matematica ha una formula, non possono non apprezzare una nuova formula della morale.

di disconoscere il danno che gli «ismi» arrecano al pensiero, ogni volta che ricorrono; ma è manifesto che di tale obiezione non facciamo grande conto. Essa promana, infatti, da quella stessa posizione che rifugge dai concetti e auspica la nascita – che dovrà aspettare a lungo – di una filosofia non concettuale, che reputa che le formule siano le frasi fatte, e si pasce dell'arcano, quasi che l'indicibile coincidesse con il sublime. Bisogna guardare, com'è evidente, caso per caso, qual è quella filosofia che definisce se stessa idealistica, realistica, fenomenistica, scettica, o altro che sia, giacché soltanto dal suo esame dettagliato può risultare qual è il significato e il valore da conferire a una tale o talaltra definizione.

Quando è questione della filosofia, una domanda che non si può evitare di proporre, suona: chi filosofa? Nonostante sia invalso un certo costume di vantare il carattere interrogante della filosofia, quasi fosse una novità nata adesso, mentre risale ai pensatori greci dell'Accademia scettica, si reputa questa volta di avere la risposta così a portata di mano che lo stesso quesito sembra futile, potendo essere soltanto l'uomo quegli che filosofa. Tra breve ci sforzeremo di mostrare che codesta risposta fondamentalmente è inattendibile e falsa; per il momento ci restringiamo a segnalare che essa, per riuscire accettabile, dovrebbe essere preceduta dalla definizione dell'uomo, senza della quale introduce un'inammissibile incognita nella considerazione della filosofia, ma apprestare il concetto dell'uomo è una delle imprese più ardue che sia dato incontrare. Cartesio, quand'è appena uscito dal dubbio, si guarda bene dal dire immediatamente di essere un uomo, giacché si rende conto che per sapere cosa è un uomo occorre risolvere parecchie aggrovigliate questioni, e afferma di essere una *cosa che pensa*, lasciando così intravedere il concetto di quello che in seguito – a distinzione di ciò che si può chiamare l'*io personale*, l'*io psichico* o il *sentimento dell'io* – si denominerà l'*io trascendentale*, l'*io assoluto* e, nel miglior modo, l'*io puro*; tema, questo, destinato ad essere sviluppato soprattutto tra gli ultimi decenni del Settecento e i primi dell'Ottocento, quando pare rinnovarsi in Germania la profondità e l'ampiezza incomparabili della filosofia greca. Il tema s'incontra ancora nella prima metà del Novecento, ma scompare negli ultimi decenni del XX, come rimane assente all'inizio del XXI secolo, così che, per questo riguardo e innumerevoli altri, si offre agli occhi un panorama desolato, un vero e proprio deserto delle idee. Insieme con l'*io puro*, che si dice anche il *soggetto*, se ne sono andati, infatti, l'*oggetto*, la *relazione soggetto-oggetto* e altresì l'*immanenza*, la *trascendenza*, l'*assoluto*, l'*incondizionato*, l'*uno*, il *molteplice*, il *principio*, l'*infinito*, il *sensibile* e l'*intelligibile*, la *qualità* e la *quantità*, le *categorie*; in breve, tutto ciò che da sempre, sotto denominazioni diverse, costituisce il contenuto della filosofia. Certe altre locuzioni, che fanno parte anch'esse del linguaggio della filosofia, sono rimaste, ma, quando esse non compaiono in trattazioni d'impronta dittatoriale, fanno bella mostra di sé in esposizioni conversevoli, in cui ci si esprime come conviene nei salotti, nei quali non si procede né per catene sillogistiche, né per teoremi, scoli e corollari, perché si rifugge dalla pedanteria. Nondimeno vedono di questi tempi anche la luce composizioni che si battezzano col nome di «filosofiche» e anche con quello di «metafisiche»; parole usurpate e documenti d'improntitudine.

Una riprova di questa eclissi della filosofia è fornita dalla circostanza che oggigiorno ci sono platonisti, aristotelisti, kantisti, hegelisti, ecc., ma non c'è ombra di

platonici, aristotelici, kantiani, hegeliani. Un platonista è un esperto di Platone, che ha studiato e può vantarsi di conoscere, ma non è né favorevole né contrario a Platone, non lo segue né lo rifiuta, è neutrale. La sua è una posizione analoga a quella che si assume nella fisica: che senso avrebbe pronunciarsi a favore o contro l'atomo o l'elettricità? Si è dinanzi al prevalere del fatto: il platonismo è un fatto della cultura, come l'atomo è un ingrediente della natura; si tratta di acquistarne la cognizione. Un tale stato di cose si suole chiamare «filologismo», ma non si è di fronte ad una esagerazione della filologia, la quale, dove veramente si coltiva, è serissima. È la corporazione accademica, la quale, allo scopo di tentare di perpetuarsi, ha bisogno di «lavori scientifici», a generare platonisti, aristotelisti, e simili. Si potrebbe ancora osservare che tra un fatto della cultura, come il platonismo, e un complesso di fenomeni della natura, come l'elettricità, passa questa fondamentale differenza, che il platonismo appartiene al passato, mentre l'elettricità è una realtà permanente, tacendo qui della circostanza che quello è insuscettibile di qualsiasi applicazione, laddove questa sta alla base di una serie estesissima di utilizzazioni tecnologiche. Dalla coscienza di questa disparità deriva la tendenza ad accordare sempre minore spazio alla filosofia negli ordinamenti degli studi, ciò che ha la sua legittimità nello stato delle cose, ma rischia d'interrompere o addirittura di spezzare i vincoli della tradizione, senza della quale né nella filosofia né altrove si può produrre qualcosa di grande[2]. Il plebeismo che contraddistingue tanta parte della cultura occidentale, domanda la volgarizzazione, e questa alimenta la produzione a getto continuo di enciclopedie, dizionari, compendi, che s'intitolano di filosofia, ma da cui è assente ogni genuino spirito filosofico. Il linguaggio si modifica di conseguenza e capita di dover sentire degli industriali che parlano della filosofia delle loro aziende, nel presentarne i progetti e le linee generali di sviluppo[3].

[2] Nietzsche si rende conto per tempo di tutto questo, vi scorge giustamente l'«autodistruzione della filosofia», additando come «al posto di una profonda interpretazione dei problemi eternamente uguali, è intervenuta lentamente una ricerca storica», per cui, in fin dei conti, si tratta unicamente di «stabilire che cosa abbia pensato questo o quel filosofo», cioè che «la *filosofia come tale* è senza dubbio bandita dall'università» (*Sull'avvenire delle nostre scuole*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. III, tomo I, trad. G. Colli, p. 195).

[3] Quest'andazzo non è esclusivamente di oggi, e Hegel ne segnala la presenza nell'Inghilterra di due secoli fa. Un tale modo di pensare e di esprimersi è consentaneo all'Inghilterra e all'America, in cui si professa ininterrottamente l'empirismo; anche là ci sono stati pensatori trascendentisti, romantici, idealisti, di rilievo, ma costoro non sono mai riusciti a improntare del proprio orientamento lo spirito pubblico, a ispirare la vita sociale, a determinare la politica degli Stati, che sono rimasti caratterizzati da idee empiristiche. La polemica, condotta dagli idealisti tedeschi contro l'orientamento empiristico tipico degli anglosassoni e originario dell'Inghilterra, conserva perciò la sua attualità. Con la consueta irruenza, Nietzsche non esita ad affermare : «Questi Inglesi non sono una razza di filosofi: Bacone significa un *attentato* allo spirito filosofico in generale, Hobbes, Hume e Locke un avvilimento e una degradazione di valore, per oltre un secolo della nozione di "filosofo"… *Contro* Hume sorse e insorse Kant, Locke fu colui di cui Schelling si *sentì autorizzato* a dire: "Je méprise Locke"; nella lotta contro l'anglo-meccanicistico rimbalordimento del mondo furono concordi (con Goethe) Hegel e Schopenhauer» (*Al di là del bene e del male*, cit., pp. 165-166).

2. *L'autodistruzione della filosofia nell'empirismo sensistico e nell'empirismo mistico*

Per stabilire in maniera determinata quali sono le ragioni per cui l'empirismo, quando è svolto sino alle sue conseguenze estreme, arreca immancabilmente l'eclissi della filosofia, occorre premettere che l'empirismo, al pari del fenomenismo, è un genere che contiene sotto di sé parecchie specie. Che ci siano più specie di fenomenismo è evidente da ciò, che anche il buddhismo è fenomenistico, giacché asserisce l'indole di apparenza dell'io e del mondo dall'io appreso, e un *quid* inaccessibile da ogni definizione, ma il buddhismo e l'illuminismo non hanno niente da spartire, in quanto il primo aspira alla liberazione dal desiderio e dal dolore dell'esistenza, mentre il secondo si trova in uno stato di completa soddisfazione su questa terra, ama la vita mondana e si ripromette di accrescerne la durata e il godimento. Della molteplicità delle specie dell'empirismo si tratterà più oltre; per il momento è sufficiente considerare dettagliatamente la sua specie sensistica, che è quella con cui si presenta nell'illuminismo.

Orbene, secondo l'empirismo sensistico, dei due ingredienti, di cui risulta la sensibilità, la sensazione e l'immaginazione, il primato compete alla sensazione, la quale è vera di per se stessa (s'intende, della verità che ha luogo nell'ordine fenomenico, che è il solo accessibile alla conoscenza umana), mentre l'immaginazione, per essere vera, deve conformarsi alla sensazione, trovando in essa corrispondenza. Di qui proviene la preminenza della fisica – non nel significato di disciplina, in cui sta accanto alla chimica, alla biologia, ecc., bensì in quello di scienza della natura, la quale non a caso si denomina anche semplicemente la «scienza» –, dovuta alla circostanza che in essa si ha che fare con i corpi, ossia con complessi di sensazioni, a cui le teorie (di cui si usa dire che consistono di idee o di rappresentazioni, ma il vocabolo da noi usato «immagini» è preferibile, perché ne esprime l'indole sensibile) sono obbligate a corrispondere o attualmente, nel qual caso sono tenute per vere, o potenzialmente, e allora prendono il nome di ipotesi. La fisica impiega la matematica, che è formata da immagini, le quali possono essere accolte come vere o per la ragione che, oltre a dipendere per l'origine (ciò che accade in ogni caso, non dandosi immagini originarie) dalle sensazioni, ne dipendono per il valore, o per la ragione che sono insiemi di tautologie: il primo è il partito dello psicologismo, il secondo è quello del formalismo; ma, per quale dei due si pronunci l'empirismo sensistico, che è suscettibile di entrambi, tanto da stare talvolta per l'uno e talvolta per l'altro, è, per la questione in esame, indifferente e può essere quindi tralasciato. La scienza della natura si partisce nelle singole scienze, le quali, a loro volta si dividono in rami e questi si scindono in branche, e così senza un termine a cui occorra arrestarsi; e analoga considerazione è da proporre rispetto alla matematica. Ci sono anche, per la specie d'empirismo in discussione, immagini che non si riferiscono a sensazioni, e che non sono di nessun impiego nella fisica, ma di queste immagini, che si possono chiamare «libere», risultano la poesia, la letteratura, le arti, e altresì la morale e la politica, le quali non possono dirsi né vere né false, ma debbono appellarsi in altre maniere che manifestano approvazione o disapprovazione, come belle, gradevoli, buone, indovinate, oppure brutte, spiacevoli, cattive, malfatte, e simili.

Di che cosa consiste la filosofia? A questa domanda non c'è possibile risposta, perché alla filosofia non c'è nessun contenuto, né sensoriale, né immaginativo, sia pure residuo, da assegnare. Un accenno, a tale soppressione della filosofia eseguita dall'empirismo sensistico, si trova in Hume, quando, al termine della sua *Enquiry*, suggerisce a chi ha in mano un volume di filosofia di chiedersi se esso contenga dei ragionamenti astratti sulle quantità e sui numeri, oppure dei ragionamenti suffragati dalle impressioni dei sensi, o, com'è lo stesso, sperimentali su questioni di fatto, e nel caso che egli debba rispondere negativamente ad entrambi gli interrogativi, di buttarlo nel fuoco, giacché può contenere unicamente sofismi e menzogne[4]. Orbene, trattata con questi criteri, la *Enquiry* di Hume dovrebbe essere data tranquillamente alle fiamme, giacché è evidente che non contiene ragionamenti né del primo tipo né del secondo (salvo che incidentalmente, ma in maniera incidentale possono incontrarsi dovunque), ossia è evidente che non è né un'opera di matematica né un'opera di scienza della natura.

Husserl prova che c'è una filosofia che, senza avvedersene, distrugge se stessa; egli ritiene che in tale situazione si trovi il naturalismo; certamente tale è la condizione dell'empirismo sensistico, solo che esso svolga i suoi assunti in maniera conseguente, ciò che però ordinariamente non accade. Tuttavia, questa specie dell'empirismo mostra, sia pure in maniera obliqua, di pervenire alla sua dissoluzione nell'unica parte della filosofia che ancora si coltiva nel Novecento, che è l'epistemologia. Un tempo si riteneva che la scienza della natura fornisse leggi necessarie e che le sue verità fossero assolute; questa posizione è abbandonata con l'ipotetismo professato da Popper, a cui tiene dietro la restaurazione del principio d'autorità nella fisica e nella stessa matematica operata da Lakatos (per il quale, a decidere intorno alle teorie da accogliere o da rifiutare è la comunità scientifica, di modo che non la scienza in sé e per sé presa rende i suoi cultori degli scienziati, bensì quanti godono di questo appellativo fanno sì che la loro opera sia «scienza»), e infine Fayerabend instaura l'anarchismo e il dadaismo metodologici, con la conseguenza che l'epistemologia è privata anche della sua serietà. Questa soppressione della filosofia ha degli effetti deleteri sul costume, giacché ci sono questioni che non possono essere tralasciate, in quanto in esse si è obbligati a prendere comunque posizione, e se non si sta per una parte, per ciò stesso si è deciso per la parte opposta. E infatti, la grande massa dell'umanità occidentale, andando in ciò al seguito dei suoi ideologi e dei suoi intellettuali, i quali non si comportano diversamente dal popolo, ha deciso per la sdivinizzazione in religione, per l'economicismo o per l'edonismo in morale, per l'aristotelica quinta forma di democrazia in politica; in breve, si è orientata a favore di tutti i processi di degenerazione della civiltà moderna passati in rassegna. Tutto ciò accade in maniera pressoché inconsapevole e inespressa, quasi si fosse in presenza di tante sentenze passate in giudicato, delle quali ci si può ormai disinteressare fino al punto di dimenticarle, e un tale atteggiamento favorisce l'abito della grossolanità e della rozzezza, che è diventato, infatti, il tratto dominante della vita dell'Oc-

[4] Cfr. *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by T.L. Beauchamp, Oxford, 2000, p. 123.

cidente, dimostrando una volta di più che le soluzioni delle supreme questioni della filosofia giungono, attraverso una miriade di canali, in cui certamente si semplificano e s'impoveriscono, ma in cui, anche così trasformate, conservano il loro significato originario, sino agli infimi strati della società.

L'altra specie dell'empirismo, di cui dobbiamo occuparci, è quella mistica, che ha il suo massimo esponente in Heidegger, ed essa appartiene all'estrema manifestazione del romanticismo, che ha luogo nel XX secolo[5]. Conformemente al modo di vedere dell'empirismo mistico, il primato compete al sentimento, e tra tutti i sentimenti spicca quello del vuoto anelito, il quale, non avendo un contenuto su cui portarsi, prende ad oggetto se stesso, e così diventa inesausta aspirazione all'al di là, di modo che all'anelito fanno compagnia la mancanza, l'indigenza, il bisogno, e innumerevoli altri consimili stati d'animo. Nei confronti della specie sensistica l'empirismo mistico si pronuncia poco e di malavoglia, poiché preferisce di regola mantenere un altezzoso silenzio, ma collabora con essa nel divulgare l'ostilità alla metafisica e analogamente ad essa porta all'esaurimento della filosofia, di cui sentenzia nella maniera più insistita la fine.

Alla base di tale idea sta il convincimento tradizionale dell'indefinibilità dell'essere, il quale poggia sul duplice assunto che l'essere è l'universale massimo e che ogni definizione si compie per genere prossimo e per differenza specifica. Poiché l'universalità dell'essere è più estesa di quella delle categorie, ne viene che l'essere, il quale non è un genere, ma sta a fondamento di tutti i generi, non può esser definito, eppure se ne deve possedere il concetto, o, per lo meno, una vaga comprensione da sempre. Ora, è giustissimo che l'essere è l'universale massimo (anzi, a rigore, si dovrebbe dichiarare che è l'universale assoluto), ma non è altrettanto giusto che le definizioni si eseguano per genere e differenza specifica. La circostanza che si possano addurre innumerevoli definizioni compiute in tal modo non prova niente, giacché occorre distinguere la formula verbale e la formula logica della definizione. Poco preme che le formule verbali delle definizioni rechino in bella mostra genere e differenza; quello che interessa sono le formule logiche, le quali non possono comportarsi ugualmente, poiché la definizione porge l'essenza della cosa (o meglio, è l'essenza stessa della cosa), e nell'essenza non c'è né genere né differenza[6]. Non bisogna fare troppo caso dell'osservazione incidentale di Pascal, secondo la quale non

[5] Se, anziché di «empirismo mistico», si discorresse di «intuizionismo mistico», l'esame che ci accingiamo ad eseguire troverebbe più facilmente accoglienza e consenso, ma questa concessione terminologica non può essere compiuta, perché con essa andrebbe perduto il riferimento alla sensibilità che il vocabolo «empirismo» reca con sé, e che preme mantenere.

[6] Poiché il pregiudizio che *omnis definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* seguita a girare imperterrito per il mondo, giova riferire il pensiero di Spinoza sull'argomento: «Dicono primamente che una esatta definizione deve essere fatta per genere e specie. Ma, sebbene ciò sia ammesso da tutti i logici, io non so intanto donde essi ricavino siffatta norma; poiché se questo fosse vero, non potremmo sapere assolutamente nulla. Difatti, se noi dobbiamo conoscere perfettamente una cosa con l'aiuto di una definizione per genere e specie, noi non mai potremo conoscere perfettamente il genere più elevato, perché non vi ha genere al di sopra di Dio» (*Breve trattato su Dio, l'uomo e la sua felicità*, trad. it., G. Semerari, Firenze, 1953, p. 40).

si può cercare di definire l'essere senza cadere nell'assurdità di adoperare la parola definita nella definizione, giacché dell'essere occorre pur dire che «è»[7]. L'osservazione presuppone che l'*essere*, che si definisce, e l'*è*, che s'impiega nella definizione, abbiano lo stesso significato; se si dimostra che i significati sono diversi, l'ostacolo cade. La proposizione: «l'essere è il positivo» è una definizione dell'essere, poiché *essere* e *positivo* non sono affatto sin dall'inizio due sinonimi che si possano adoperare scambievolmente, ma la proposizione in questione richiede una laboriosa dimostrazione, la quale provi che il nulla appartiene esso medesimo all'essere, a titolo di un essere particolare. È da aggiungere che se s'immedesimano, com'è stato proposto sin dal Settecento, le tre «forme» del concetto, della proposizione e del ragionamento, risulta ulteriormente sconveniente proporre l'«è» della copula come chissà quale difficoltà contro la definibilità dell'essere.

L'empirismo mistico approfitta della pretesa indefinibilità dell'essere per distinguere l'essere dall'ente, assicurando che l'essere non è qualcosa come l'ente, dopo di che si restringe ad asserire dell'essere che «esso è se stesso», ciò che rende impossibile ogni chiara determinazione di quel che sia effettivamente da intendere con «essere». Questo suo esito è inevitabile, giacché determinazione e definizione si equivalgono, ed essere ed ente sono due perfetti sinonimi, ma esso porge l'occasione per discorrere di un preteso oblio dell'essere e per mettere sotto imputazione la metafisica, che nell'antichità sarebbe stata un onto-teo-logia, in Cartesio un onto-ego-logia, e in Hegel un onto-teo-ego-logia, così che della metafisica o, com'è lo stesso, della filosofia è pronunciata la dissoluzione[8]. Poiché nessuna distinzione, salvo quella terminologica, la quale non è di alcun conto, esiste tra l'essere e l'ente, la metafisica non dimentica affatto l'irriducibilità dell'essere all'ente e inoltre non introduce minimamente un *summum ens*, con cui spiegare l'origine degli altri enti. Soltanto al compromesso stretto dal cristianesimo con l'ellenismo si deve la nozione composita di *summum ens*, la quale non appartiene né alla metafisica, che, per dirla con Spinoza, verte sull'*omne esse, praeter quod nullum datur esse* (l'essere totale non ha fuori di sé nessun essere, mentre l'essere sommo ha sotto di sé, sia pure ad un'infinita distanza, degli esseri subordinati), né alla religione, che ha per oggetto Dio, ossia un *quoddam esse*, un essere particolare. È impossibile addurre una genuina scrittura religiosa, in cui Dio sia riguardato come l'essere sommo; gli dei della religione greca e di quella romana, p.es., sono tutti esseri particolari, dotati certamente di peculiari proprietà, che non si ritrovano altrove, ma che nulla tolgono alla loro particolarità. Poiché la realtà è Uno-plurimo, è consentaneo alla metafisica che verta sugli esseri molteplici, giacché se abbandonasse la considerazione della mol-

[7] Cfr. *Pénsees et Opuscules*, ed. L. Brunschvicg, Paris, 1912, p. 169.

[8] L'empirismo mistico preferisce l'ermetismo, dimenticando l'ammonizione di Hegel, per cui l'ineffabile non è ciò che c'è di più alto, ma la sua caratterizzazione della metafisica richiama alla memoria quella, dettata dall'ironia e letterariamente splendida, di Voltaire, per il quale «Pangloss insegnava la metafisico-teologo-cosmolostoltologia. Provava ammirabilmente che non si dà effetto senza causa, e che in questo migliore dei mondi possibili, il castello di monsignor barone era il più bel castello, e madama la miglior possibile baronessa» (*Candido*, in *Romanzi e racconti*, trad. it. R. Bacchelli, Milano, 1981, pp. 122-123).

teplicità, lascerebbe per ciò stesso cadere anche quella dell'unità. Come si vede, non c'è nessun rimprovero che possa essere mosso, in linea di principio, alla metafisica, e la pretesa differenza ontologica altro non è che un'espressione in linguaggio astratto del vuoto anelito, il quale sta alla base di tutta questa immaginaria distruzione dell'essenza della filosofia.

Conformemente all'esoterismo che la contraddistingue, la specie mistica dell'empirismo, nel momento in cui annuncia la fine della filosofia, la quale è dovuta a tutt'altri motivi che all'esaurimento costitutivo della metafisica (a cui è attribuito, completamente a torto, una sorta di peccato originale), lascia intravedere la possibilità che abbia inizio un pensiero diverso da quello filosofico e per l'intanto persevera nell'interrogare. Per ciò che riguarda il primo punto, è da osservare che nessuna forma di pensiero si dà all'infuori di quella della filosofia, la quale ha la medesima estensione della ragione, e si tratta di un'estensione infinita[9]. Per ciò che attiene al secondo punto, è da avvertire che l'interrogazione incomincia ad esistere logicamente quando è accompagnata dalla risposta, che i problemi sono inseparabili dalle soluzioni, ossia che la filosofia, riguardata nella sua totalità, consiste propriamente di teoremi, la cui enunciazione è accompagnata ogni volta dalla dimostrazione.

L'empirismo mistico rileva che la filosofia cede il posto alle scienze specialistiche, quali sono la logistica, la psicologia, l'antropologia, mentre emerge una nuova scienza destinata ad unificare questi saperi, che sarebbe la cibernetica. Ma esso attribuisce lo specialismo ad una pretesa autonomia acquisita dalle scienze, la quale ha di proprio di non essere mai esistita e di non poter esistere, e ignora che il fenomenismo – il quale è anch'esso una filosofia – è precisamente la filosofia che sta alla base della presente costituzione delle scienze. Quasi non bastasse, pretende che le scienze si siano sottratte alla filosofia e si siano costituite in forma autonoma già nell'ellenismo, ciò che è smentito da tutti gli orientamenti del pensiero greco. Al di fuori della filosofia, non c'è altro che un complesso di ἐμπιρίαι, e Gorgia dichiara che quanti le coltivano al posto della filosofia si comportano come i Proci, i quali aspirano vanamente alla mano di Penelope, e intanto si accontentano di trescare con le sue ancelle (e analoga posizione assume Platone, nell'omonimo dialogo). Aristotele adopera i vocaboli φιλοσοφία e ἐπιστήμη scambievolmente (e ugualmente si comporta Hegel con *Philosophie* e *Wissenschaft*). L'autonomia delle scienze non sorge nemmeno in età moderna, giacché Cartesio e Hobbes l'ignorano completamente e Newton intitola il suo capolavoro *Philosophiae naturalis principia mathematica*. Il fenomenismo, vietando la conoscenza del fondo dell'essere, instaura non l'autonomia delle scienze dalla filosofia, che non può rendere indipendenti da se stesso, bensì dà luogo allo specialismo scientifico, il quale è tutt'altra cosa, giacché pur accorda la cognizione dei vari ordini di fenomeni, di cui le singole discipline s'interessano, ciascuna vertendo su di un singolo ordine. Inoltre, nel medesimo specialismo la filosofia non è del tutto scomparsa, è soltanto diventata implicita, così

[9] Il culmine del misticismo di Heidegger è nell'affermazione che il pensiero incomincerà esclusivamente allorché si prenderà coscienza del fatto che la ragione, celebrata nel corso dei secoli, è la nemica più inesorabile del pensiero. Cfr. *Holzwege*, Frankfurt am Main, 1980[6], p. 263.

che ci si trova dinanzi assunti introdotti senz'ombra di giustificazione, quasi godessero di per se stessi della più solare evidenza. Ne porge sufficiente esempio la logistica, la quale accoglie l'esistenza come posizione, com'è manifesto perché reputa di sapere che ci sono entità che non esistono e altre fornite dell'esistenza; distingue le proposizioni esistenziali da quelle non-esistenziali; e altresì scevera le proposizioni da altri tipi di discorso; e con queste e innumerevoli altre tesi prova di professare il realismo (come fa in generale il fenomenismo).

L'autonomia della scienza è un pregiudizio, alimentato soprattutto dalla situazione disperata in cui versano quanti vogliono conservare dottrine della filosofia medioevale e insieme accettare le discipline scientifiche moderne, quasi che quella filosofia non recasse incorporata una sua fisica, d'origine aristotelica ma variamente rielaborata, una sua matematica, una sua logica, una sua politologia, nello stesso modo in cui le scienze sorte nel XVII secolo sono rami dipendenti della filosofia dell'illuminismo (debolmente oppugnate dai rudimenti di costruzioni scientifiche messi in atto dal romanticismo, che fanno parte, a loro volta, della filosofia dell'idealismo). Oltre a non essere mai esistita una qualsiasi autonomia delle scienze dalla filosofia, essa è logicamente impossibile, perché, essendo la filosofia la scienza totale, essa non lascia nessuno spazio fuori di sé per una qualsivoglia altra cognizione.

In bocca all'empirismo mistico, la credenza che le scienze si siano svincolate dalla filosofia e abbiano guadagnato così la loro autonomia, è tanto più singolare perché esso immedesima la filosofia e la metafisica, la quale è tale a condizione di pronunciarsi sulla totalità dell'esistente, ma, se è così, è palese che la metafisica esaurisce il campo del sapere. Occorre inoltre segnalare che Heidegger pretende d'identificare sostanzialmente la metafisica con il platonismo, e questo non può essergli consentito. Platone possiede una grandezza incommensurabile, per cui non ha bisogno di portar via niente a nessuno; metafisica è quella dei Presocratici, come quella venuta secoli dopo Platone, e con essa in sostanziale armonia. Se è un'esagerazione sostenere che la metafisica è platonismo, come lo è asserire che la filosofia è una serie di glosse a Platone, nel modo che qualcun altro ha voluto dire, è del tutto infondato reputare che il platonismo sia andato incontro alla fine e pretendere di coinvolgere Nietzsche in questa presunta fine. Ma con queste ultime affermazioni si è ricondotti in vicinanza della mitologia dell'empirismo mistico, di cui si è già offerto un bastante saggio.

3. *L'intuizionismo come arbitrarismo filosofico*

Se Heidegger rileva la fine della filosofia, restringendosi ad accennare ad una trasformazione del pensiero che inauguri una sua nuova forma, Husserl combatte una vigorosa battaglia contro il declino del sapere e fa appello all'eroismo della ragione, la quale può essere l'unica protagonista di una ripresa. Husserl osserva che la filosofia versa in uno stato di crisi, e che le scienze, che della filosofia sono i rami, hanno perduto la fiducia in se stesse, così che il mondo è diventato inintelligibile e inutilmente ci si interroga sul senso e sul perché della vita. Si tratta, in primo luogo, di stabilire che cosa si deve determinatamente intendere per filosofia, ed è proprio

a tale proposito che Husserl arreca le indicazioni più importanti, perché, richiamandosi all'idea che ne hanno i Greci, afferma che la filosofia è la scienza universale, la quale include in sé tutte le scienze particolari. In secondo luogo, occorre accertare com'è stato possibile che questa concezione della filosofia, che è la sola adeguata e la sola vera, sia venuta meno e abbia coinvolto le scienze e l'umanità europea (Husserl si riferisce, di regola, all'Europa, e del resto, è una circostanza incontestabile che le questioni di cui è parola hanno coinvolto all'inizio e per parecchi secoli esclusivamente il vecchio continente, ma la prospettiva husserliana è, in linea di principio, universalistica). Ricollegandosi all'idealismo tedesco, Husserl attribuisce la crisi ad una forma di razionalismo erroneo, che è quella sviluppata dall'illuminismo, i cui difetti non coinvolgono però la razionalità nel suo significato più elevato e autentico. Sono sorti l'oggettivismo e il naturalismo, i quali si attengono ai dati di fatto, dimenticando, nella loro costitutiva ingenuità, la soggettività, l'io puro, da cui promana tutto ciò che è fornito di validità. Lo specialismo da un lato, e il misticismo dall'altro, hanno prodotto la degenerazione delle scienze, che si sono abbassate a mere tecniche, mentre dilaga lo scetticismo, il quale minaccia di travolgere l'intero edificio della civiltà occidentale[10]. Il merito di Husserl è di riaffermare la filosofia come scienza onnicomprensiva, di cui le scienze al plurale, riguardate distintamente l'una dall'altra, sono le parti, giacché, considerate congiuntamente, sono la scienza al singolare, con la quale l'ὄντως ὄν è a rigore identico.

Poco tolgono a questo merito la centralità che Husserl reputa di dover attribuire alla crisi peculiare della psicologia, che pone alla base delle aggrovigliate e tortuose oscurità delle scienze moderne – mentre la condizione attuale della psicologia non differisce, in radice, da quella delle altre scienze – e il mantenimento della distinzione delle scienze della natura e delle scienze dello spirito, la quale è troppo semplice per corrispondere all'effettiva partizione delle scienze. La prima circostanza dipende dal fatto che Husserl non riesce mai a distinguere nettamente e in maniera rigorosa la fenomenologia dalla psicologia; la seconda è da addebitare al fatto che la divisione delle scienze della natura e dello spirito è tradizionale e gode, di conseguenza, di un'autorità che è lungi dal meritare. Queste manchevolezze sono, comunque, marginali, mentre quelle, di assai maggiore consistenza, formate dalle oscurità che circondano i significati dell'io puro, della soggettività trascendentale, della costituzione del mondo, appartengono agli svolgimenti particolari della fenomenologia husserliana e poco interferiscono con l'idea della filosofia.

Non si può, invece, passare sotto silenzio il tema – su cui Husserl assume posizioni che non possono essere del tutto condivise – dell'intuizione, la quale è vocabolo che possiede significati diversissimi, alcuni dei quali sono legittimi, mentre altri sono da rigettare. Una prima accezione del termine «intuizione» che è quella con cui dovrebbe intervenire nella logica, dove però provocherebbe lo scompiglio e arrecherebbe la perdita di ogni valore scientifico, è apprensione semplice di un contenuto che a sua volta, non potrebbe se non essere semplice, giacché altrimenti

[10] Cfr. *Die Krisis der europaïschen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. VI, Den Haag, 1956, *passim*.

non potrebbe esserne l'oggetto. Un'apprensione, per essere semplice, non sotto questo o quel riguardo particolare, ma sotto tutti i possibili propositi, dev'essere indivisibile, e del pari indivisibile dev'essere il contenuto su cui si porta. Una tale indivisibilità contrasta però con la divisione attuale infinita, che va incontestabilmente affermata, giacché la divisione è vocabolo sinonimo della distinzione, e degli indivisibili sarebbero degli indistinti e degli indistinguibili ad ogni possibile titolo. L'indistinguibile è impensabile, essendo il pensiero sempre distinto, e non potendo in caso diverso aver luogo. Sarebbe facile provare a questo punto, con il sussidio d'innumerevoli esempi, che ne arrecherebbero la conferma, che l'ammissione della facoltà dell'intuizione è la ragion d'essere dell'arbitrarismo filosofico. L'intuizionismo è l'autorizzazione, che non si può rifiutare a nessuno, di assicurare che vede questo o quello, a suo piacimento, è la porta aperta a tutti i presupposti, anzi, a tutte le stravaganze e bizzarrie. Dall'intuizione, in questa sua prima accezione, non può non differenziarsi il concetto, giacché il concetto, siccome consta di proprietà, non può essere semplice, nel senso in cui sarebbe semplice l'indivisibile, se mai fosse suscettibile di esistere, il che non è. Essendo evidente che concepire equivale a pensare e che i concepimenti sono i concetti, risulta ribadito in maniera insuperabile che non si danno intuizioni. Non c'è quindi una facoltà dell'intuire, sottostante o soprastante la facoltà del pensare, la quale è l'unica facoltà esistente (qualora il termine «facoltà» arrecasse difficoltà, sarebbe da riflettere che esse sorgono a proposito di altre questioni, e che quindi presentemente si può lasciar correre senza che produca inconvenienti di sorta).

Una diversa accezione dell'«intuizione» è quella che ricorre allorquando si discorre dell'«intuizione del mondo» – ed è appunto dalla critica che della *Weltanschauung* fa Husserl, che occorre dissentire –, essendo evidente che con essa si è posti in presenza di qualcosa di estremamente complesso (come si potrebbe pretendere che il mondo e l'apprensione che se ne ha siano alcunché di semplice e di indivisibile?). Sotto il proposito della molteplicità degli elementi le intuizioni del mondo corrispondono al requisito della scientificità e sono da ritenere rami della scienza totale, al pari di qualsiasi altra cognizione scientifica particolare; rimane da indicare che si conformano a tale requisito anche sotto il riguardo della razionalità. Anche della ragione si suole parlare in sensi differenti, tra i quali occorre sceverare quelli particolari da quello onnicomprensivo. Uno dei sensi più diffusi di «ragione» è quello di calcolo, il quale è fatto valere dall'illuminismo come il suo proprio, e senza dubbio il calcolo è ragionamento, sebbene non ogni possibile ragionamento consista di un calcolo. Un altro dei sensi di «ragione», divulgati dal dominante economicismo, è quello che immedesima la razionalità con l'utilità e per il quale comportamento razionale equivale a condotta economicamente redditizia. Nei confronti di questa seconda accezione si potrebbe però osservare che si tratta di un modo di dire dozzinale, a cui occorre non far caso, perché esso non designa niente di preciso e, di conseguenza, rende impossibile decidere se ricorra o no il carattere dell'universalità, impreteribilmente esigito dal concetto. Una siffatta riserva offre l'occasione propizia per accennare che non si danno individui, ma soltanto specie, ossia universali, e che pertanto non c'è proprio niente che non possegga l'indole dell'universalità. Che mai sarebbe l'individuo, se fosse capace d'esistere? L'individuo sarebbe –

suona l'unica possibile risposta – il diveniente, che effettivamente e non soltanto all'apparenza viene dal nulla all'essere e dall'essere cade nel nulla, il diveniente che non si riconduce all'essere come un suo caso, ossia un'entità insussistente. Come si è detto di passata, il nulla è il nome di un essere particolare, e quindi manca ciò da cui dovrebbe provenire il sorgere e in cui dovrebbe andare a cadere il perire, e cioè sono assenti entrambi i lati della cui riunione dovrebbe consistere il divenire. Quello che si chiama un individuo, intendendo con ciò il tale o il talaltro uomo, è una specie, che, per abbondare in chiarezza e per discorrere in maniera tradizionale, si può anche denominare una specie specialissima, mentre l'uomo è un genere, e così sino ai generi sommi, o alle massime essenze, che sono le categorie. Allo scopo di ottenere la conclusione che adesso preme basta accordare esistenza unicamente ai generi e alle specie, contestandola risolutamente agli individui.

La ragione, nel significato onnicomprensivo, della quale dopo queste delucidazioni è giunto il momento di porgere la definizione, è il concatenamento dei concetti o, com'è il medesimo, delle essenze. Le intuizioni del mondo, che sono complessi esauriti di sensazioni e di immagini (le quali ultime sono identiche con i sentimenti[11]) – torniamo a chiedere – posseggono le condizioni richieste per essere dichiarate razionali? Un'intuizione del mondo è spaziale e temporale, ma lo spazio e il tempo della vita non sono due forme in cui sensazioni e immagini siano collocate, bensì sono identici con questi contenuti, i quali sono spaziali in ciò che la loro intensità è bipartita, dando così luogo alla dualità del vicino e del lontano, da cui è costituito lo spazio, e sono temporali in ciò che la loro intensità è tripartita, producendo per questo verso le tre dimensioni del tempo, il presente essendo formato dai contenuti che posseggono la massima intensità, il passato essendo costituito dai contenuti d'intensità intermedia, e il futuro risiedendo in quelli d'intensità minima. Le cose di sensazione sono spazialmente vicine e temporalmente presenti, o meglio, sono lo spazio vicino e il tempo presente; le cose d'immaginazione sono spazialmente lontane, precisamente coincidono con lo spazio lontano, e sono temporalmente passate, se i gradi dell'intensità di cui dispongono sono mediani, oppure temporalmente future, se codesti gradi sono infimi. In breve, la collocazione spaziale e quella temporale sono interamente decise dall'intensità, per cui nella serie infinita dei gradi del sentire non soltanto non ci sono posti vuoti, ma ogni entità occupa il posto determinato dalla forza o dalla debolezza sue proprie. È un pregiudizio infondato reputare che la sensibilità sia qualcosa di puntuale, tanto per il suo contenuto, quanto per la sua apprensione. Coincidendo con lo spazio e con il tempo, essa contiene le differenze e le relazioni del qui e del là, del confinante, del prossimo, in breve, delle infinite gradualità del vicino e del discosto, del distanziato, del remoto, ossia delle gradualità del pari infinite, del lontano, essendo il vicino e il lontano le due dimensioni dello spazio vitale, e altresì le differenze e le relazioni dell'adesso,

[11] Quanti trovassero singolare il posto di grande rilievo che noi accordiamo ai sentimenti nelle intuizioni del mondo, dovrebbero riflettere che Nietzsche – il pensatore per il quale non esistono i fatti, ma soltanto le interpretazioni – dice: «*Chi interpreta?* I nostri affetti.» Cfr. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VIII, tomo I, versione di S. Giametta, pp. 146-147.

dell'ancora adesso, dell'or ora, del poco fa, dell'allora, dell'in seguito, del più tardi, del dopo, vale a dire delle infinite gradualità del presente, del passato e del futuro, tali essendo le tre dimensioni del tempo della vita. Ugualmente articolata è la visione, tanto nel suo significato specifico che in quello generale, nel quale ultimo equivale alla cognizione sensibile, la quale è sempre distesa, sempre più o meno panoramica, e del resto, essa si distingue dal contenuto su cui verte unicamente per una moltiplicazione di parole. In questo, e non in altro, consiste il concatenamento degli ingredienti della sensibilità, ognuno dei quali è quello che deve essere, determina tutti i rimanenti, dai quali è, a sua volta, determinato. Poiché la ragione è concatenamento, occorre riconoscere che il sentire della vita nell'intera sua estensione, e quel che di esso interviene a costituire le intuizioni del mondo, ossia le disposizioni della sensibilità, risponde interamente alle condizioni richieste per far parte della sfera infinita della ragione. Non possiamo soffermarci ad illustrare i pregiudizi, per cui riesce, oltre che singolare, urtante, udir parlare delle sensazioni e delle immagini come di concetti, e a cagione dei quali si reputa evidente che tutti i concetti siano intellettuali, e che la sensibilità, nell'intero suo dominio, sia aconcettuale. Ci basta aver smentito la persuasione della puntualità del sentire e quella dell'esistenza degli individui, siano essi quelli che il più ordinario discorso denomina tali, siano le cose individue, particolari, quali a torto si reputano le sensazioni, le immagini, i sentimenti, nonché gli oggetti su cui si pretende che vertano, raddoppiando ogni volta ciò che è uno e il medesimo. Aggiungiamo soltanto che l'intendere non sta sopra al sentire, il quale non gli è subordinato, bensì coordinato, e che l'universalità e la necessità competono a questo, come spettano a quello, così che sia l'uno che l'altro appartengono alla scienza, la quale può chiamarsi totale per il motivo che è la riunione di entrambi.

4. *La filosofia come disciplina e la filosofia come scienza totale*

Giova riprendere un punto toccato, ma non svolto, e cioè rispondere alla domanda: chi filosofa? e di che filosofa? La risposta suona: è l'essere che filosofa come *spettatore* e lo fa dello *spettacolo*, i quali nella loro *unità* sono l'*essere stesso*. Anche l'uomo, ben inteso, filosofa, ma siccome è un essere particolare, la sua filosofia si colloca entro quella dell'essere totale o, per parlare con proprietà, ancorché con durezza di linguaggio, che è l'essere totale. Le consuete locuzioni «filosofia», «metafisica dell'essere», sono espressioni inappropriate: bisognerebbe dire, sfidando le convenienze linguistiche: «l'essere è la filosofia, è la metafisica». Lasciando stare le opportunità e le inopportunità del parlare, ciò che preme è aderire al dettato di Platone, per il quale la filosofia è la scienza in tutta la sua intierezza[12].

Si para però quindi dinanzi una difficoltà, che non potrebbe essere maggiore: l'essere totale è il bene assoluto, la perfezione compiuta, tanto che il nulla è incluso in esso a titolo di un essere particolare; il pensiero è la verità, ossia la coerenza dei

[12] *Resp.*, 475 b 8-9.

pensieri tra loro – la verità è coerenza, e la verità come adeguazione altro non è che un suo caso –; la coscienza è la sostanza unica, di cui le sostanze molteplici sono le determinazioni; ma, se le cose stanno così, come sono possibili e in che consistono quei difetti, quei mali, quegli errori, dal cui complesso risulta l'eclissi della filosofia, e più in generale, il declino della civiltà (sia questa quella antica, quella moderna, o un'altra qualsiasi)? L'indole di quest'opera ci consente soltanto di menzionare la strada che è da seguire per venire a capo della difficoltà, la quale ha bisogno di essere esaminata in un'apposita trattazione. Di tutte le opposizioni segnalate è qui sufficiente toccarne una sola, quella del bene e del male, essendo da reputare che le altre, siccome sono analoghe, si risolvano in maniera simile a quella in cui essa si scioglie. Il bene ha due sensi, quello per cui si converte con l'essere, e quello per cui il bene è ciò che si desidera e si approva ed è tale perché è desiderato e approvato. Il primo senso è onnicomprensivo, com'è evidente per la ragione che è dato dalla conversione del bene e dell'essere, in cui tutto è contenuto; il secondo senso è limitato ed è incluso nel precedente come un suo caso. Al bene nel primo dei due significati, non c'è termine antitetico di sorta; ma al bene nel secondo significato un tale termine c'è, ed esso è il male, ossia ciò che si contrasta ed è male per il motivo che è contrastato. L'eclissi della filosofia, il declino della civiltà, sono beni nel primo dei due sensi, com'è ulteriormente palese per la circostanza che sono assolutamente necessari e, godendo dell'assoluta necessità, partecipano della perfezione del tutto (ma nel secondo dei due sensi, sono mali, ed è in esso che si contrappongono loro il grandeggiare della filosofia e lo splendore della civiltà).

Si comportano nella giusta maniera quanti conducono bensì delle polemiche, anche severe e impietose, ma in pari tempo riconoscono, in nome della pari necessità di ogni cosa –, che deve esistere anche ciò che essi combattono, senza esclusione di colpi. Così fa Fichte, il quale esegue una descrizione dell'illuminismo che ne è un rigetto completo, ma insieme invita a non aspettarsi da lui un tono di recriminazione, il quale sarebbe fuori luogo, per la ragione che la filosofia stabilisce che tutto è necessario, e di conseguenza, tutto è bene[13]. Analoga posizione assume Nietzsche, il quale non cessa di battagliare contro ogni sorta di avversari, atteggiandosi da prodigo nelle critiche e nelle demolizioni e da avaro nelle attestazioni di stima e negli apprezzamenti positivi, e ciò nonostante accorda un posto alla giustificazione dell'esistente nella sua totalità[14].

Il fatto che noi preferiamo parlare di «eclissi», mentre altri discorrono della «fine» della filosofia, è dovuto al convincimento che in tutto ciò che alla filosofia si può attribuire non è contenuta alcuna ragione decisiva per cui essa sia giunta, o sia prossima a giungere, ad una qualsiasi morte. È da considerare che la filosofia, intesa come disciplina o come complesso di discipline, non avrebbe potuto a lungo sortire un esito diverso da quello della civiltà moderna nel suo complesso, la quale tende

[13] Cfr. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, cit., p. 14.

[14] Il motivo è ricorrente in Nietzsche; uno dei passi più significativi è il seguente: «*Il mondo è perfetto* – così narra l'istinto dei più spirituali, l'istinto che si pronuncia per il sì: l'imperfezione, il *sotto* di noi appartengono ancora a questa perfezione» (*L'anticristo*, cit., p. 249).

dovunque verso la dissoluzione. Il principio di concomitanza importa che si dia una solidarietà di qualche sorta tra tutti gli aspetti di cui una civiltà consiste; altrimenti, per adoperare le parole di Aristotele, il mondo sarebbe una serie di episodi slegati, al pari di una cattiva tragedia, e questo è inammissibile[15].

Se volgiamo lo sguardo alla Grecia di prima del VI o del VII secolo a.C., e ancora, se allontanandoci per un istante dall'Occidente, guardiamo all'India precedente il 1000 a.C. e fors'anche di tempi più antichi, e alla Cina, all'incirca della stessa epoca o di poco più recente, ci troviamo avvolti nella più profonda oscurità per quel che riguarda la filosofia, che sembra esservi stata allora assente, come si direbbe che sia rimasta assente nell'Africa di ogni età e nell'America precolombiana. Del pari, se torniamo all'Europa, dobbiamo concedere che, dopo la fine dell'impero romano d'Occidente, la filosofia ha bisogno di alcuni secoli per ricomparire, giacché prima dell'XI secolo non s'incontrano edifici di pensiero meritevoli di grande considerazione. Soprattutto questa seconda serie di eventi fa al caso nostro, perché la rinascita della filosofia è collegata ad una ripresa complessiva della civiltà, la cui eventualità è, di conseguenza, da esaminare in relazione alle analogie e alle differenze che passano tra la decadenza della civiltà greco-romana e quella della civiltà moderna. Dai suoi risultati non c'è comunque da ottenere niente che vada al di là della semplice probabilità in contrario o a favore di una nuova rifioritura della filosofia, che può altresì aver luogo sia tra decenni, sia tra secoli. Le cose cangiano se ci si volge alla filosofia considerata nella sua identità con l'essere, risultando allora evidente che essa non può né sorgere né perire nel restringersi a certi luoghi e a certi tempi. La sensibilità si estende al di là delle intuizioni del mondo, che ne occupano soltanto una sfera limitata; la realtà comprende, oltre gli esseri sensibili, quelli intellettuali, i quali, nella loro riunione con i precedenti, sono l'intera filosofia possibile ed esistente.

[15] *Metaph.*, N 3, 1090 b 19-20.

XV.

IL NICHILISMO COME COSCIENZA DELLA DECADENZA

1. *Reciproca indipendenza della questione del nichilismo e della questione del nulla*

Per stabilire il significato del nichilismo occorre, per prima cosa, provare che il problema metafisico del nulla non ha alcunché da spartire con il nichilismo, nonostante la vicinanza dei due termini e la derivazione etimologica di questo secondo da quel primo, e altresì nonostante il fatto che gli scrittori che trattano del nichilismo facciano spesso ricorso al nulla come se ne contenesse l'essenza.

Allo scopo di adempiere questo compito, bisogna ripercorrere nella maniera più concisa possibile le grandi tappe compiute dalla speculazione sul nulla, mostrando com'essa si sia imbattuta per lungo tempo in una difficoltà insormontabile – la quale, sebbene riceva di volta in volta formulazioni diverse, è in fin dei conti sempre una e la medesima –, sinché, grazie ad un felice ritrovamento in un'altra parte della metafisica, essa ha potuto fornire al problema del nulla una soluzione, la quale manifesta in maniera solare che la somiglianza del suono è l'unico collegamento esistente tra il nulla e il nichilismo. E, per incominciare dal cominciamento medesimo, non si può non considerare Parmenide che assegna alla metafisica il concetto dell'essere, e con esso immedesima il pensiero:

> ταὐτὸν δ΄ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν,
> εὑρήσεις τὸ νοεῖν[1].

Ma, se al di fuori dell'essere non si trova il pensiero; se, con formula verbalmente ancora più radicale, il pensiero s'identifica assolutamente con l'essere, così da non lasciar sussistere differenza di sorta, com'è possibile il pensiero del nulla, che Parmenide oppone radicalmente all'essere? È evidente che, stando così le cose, il nulla è impensabile, conseguenza, del resto, che Parmenide non esita a trarre con la logica

[1] *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. cit., Bd. I, B8, vv. 34-36, p. 238.

ferrea di chi è così assorbito nella necessità dei concetti da non badare all'assurdità in cui è trascinato. Trattando il *nulla* (τὸ μηδέν) come una mera variante espressiva del *non essere* (τὸ μὴ ἐόν), Parmenide asserisce che il non essere non si può esprimere, non rendendosi conto, nella sua sublime concentrazione di pensiero, di stare esprimendolo. Le altre difficoltà che s'incontrano nel parmenidismo, e che hanno la loro radice nella dualità della *Verità* e dell'*Opinione*, per quanto rilevanti siano, risultano secondarie, confrontate con quella, d'insuperabile gravità, di definire impossibile a dirsi ciò che si dice e nel momento in cui si dice. Nondimeno, se fosse come Parmenide ritiene, in breve, se l'essere fosse *uno* soltanto, e non insieme *plurimo*; se l'*Opinione* non si lasciasse riassorbire interamente nella *Verità*; se il nulla non si disvelasse compreso nella sfera dell'essere totale, a titolo di un essere particolare, prendendo quel nome per certe sue peculiarità, non ci sarebbe modo di venire a capo del controsenso, e la metafisica sarebbe definitivamente venuta meno nel momento medesimo in cui veniva alla luce.

Il guadagno di Platone, accompagnato però da notevoli perdite, rispetto a Parmenide, consiste essenzialmente nell'indicazione del non essere come il *differente*, anziché come il *contrario* dell'essere[2], giacché la risoluzione del problema del nulla sarebbe venuta dall'approfondimento del concetto della differenza. Ma questo apporto è controbilanciato dall'assunzione del non essere al campo dell'intelligibile, mentre, perché l'avviamento alla soluzione diventasse soluzione terminata, sarebbe occorso che il non essere fosse mantenuto esclusivamente sul terreno del sensibile, che è il solo suo proprio. Occorre anche aggiungere che il non essere, del quale è avviata la comprensione mediante la sua considerazione come differenza, è il *non essere relativo*, oltre del quale si stende il *non essere assoluto*, ciò che in nessuna maniera esiste e che con nessuna cosa può avere comunicazione. Sinché rimane anche soltanto l'ombra di un tale non essere, il problema è lungi dall'essere sciolto, perché la riduzione del non essere al differente, non può minimamente proporsi rispetto al non essere assoluto, e ristretta, e per di più solamente in forma iniziale teorizzata, al solo non essere relativo, non risponde all'argomento proposto da Parmenide e da lui lasciato aperto. La trattazione aristotelica non possiede i meriti di quella platonica e la sua tripartizione dei significati del non essere secondo le categorie, come potenza e come falsità, presuppone, per il primo aspetto, una dettagliata discussione del significato, del numero, e della tavola delle corrispondenti categorie riguardanti l'essere, che non può essere eseguita in questo luogo, onde è giocoforza restringersi agli altri due punti, osservando, per il primo, che hanno ragione i Megarici, i quali si mantengono in questo fedeli al genuino spirito del parmenidismo, in ciò che ha di eternamente valido, a contestare la nozione di potenza, e per il secondo, che l'identificazione parmenidea dell'essere e del pensiero reca con sé implicita l'esigenza di ricondurre l'errore a una qualche verità particolare, essendo evidente che il pensiero, che è tutt'uno con l'essere, è medesimamente tutt'uno con la verità[3].

[2] *Soph.*, 257 b-d.

[3] Solamente il realismo ingenuo, il quale rende l'essere reale indipendente dalla sua relazione con il pensiero, consente di sostenere, come fa San Tommaso, che: «*illud quod non est ens in rerum natura, accipitur ut ens in ratione*», di concedere bensì che «*malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam*

Con tutto ciò non si fa nemmeno un passo avanti per ottenere la risposta alla domanda che invano da grande tempo si propone: «che cosa è il nulla?», e invano si ricorre a Locke allo scopo di avere qualche lume sull'argomento, giacché egli si accontenta di asserire che abbiamo nomi negativi, i quali non significano direttamente idee positive, ma la loro assenza, e che «nulla» è uno di questi nomi, il quale denota l'idea dell'essere, con il significato della sua assenza[4].

Se nemmeno da Kant si ottiene la desiderata risposta, tuttavia si ricevono alcune distinzioni, le quali hanno il pregio di allontanare certi concetti che con quello del nulla non hanno che vedere, e in questa maniera di lasciar libero il terreno per le ulteriori ricerche. Kant distingue il nulla, che si avrebbe nella contraddizione, che egli chiama *nihil negativum irrepraesentabile*, dal nulla che si può esprimere per mezzo dello zero (e del quale fornisce esempio il fatto di avere esattamente la stessa somma di denaro a credito e a debito, così che il risultato è uguale a 0), che egli chiama *nihil privativum repraesentabile*, soggiungendo che, mentre il precedente è il nulla assoluto, questo è soltanto un nulla relativo[5]. Ora, tralasciando le numerose e difficili questioni che si presentano a proposito della relazione tra il nulla e lo zero, è da contestare risolutamente che la contraddizione logica dia luogo al nulla negativo irrappresentabile o inconcepibile che voglia dirsi. Se il contraddittorio non si potesse pensare, la contraddizione non si potrebbe imputare, non dando senso alcuno, ma non c'è spettacolo così comune come quello di sentir accusare la tale o la talaltra teoria, il tale o il talaltro individuo che le propugnano, di stare contraddicendosi. A ciò che si reputa non dia nessun senso, come lo stormire delle fronde, le strida degli animali, gli scioglilingua dei bambini, non si imputa la contraddizione, la quale, dove effettivamente si trova, dà anche incontestabilmente senso. Oltre questa distinzione, si trova in Kant una tavola del nulla, in cui sono divisi: 1) Il concetto vuoto senza oggetto (*ens rationis*); 2) l'oggetto vuoto di un concetto (*ens privativum*); 3) l'intuizione vuota senza oggetto (*ens imaginarium*); 4) l'oggetto vuoto senza concetto (*nihil negativum*)[6]. Nei confronti di questa divisione (la quale presuppone la dualità dell'essere e del pensiero), è sufficiente osservare che tutti i membri distinti non hanno alcunché da spartire con il nulla, ad eccezione del *nihil negativum*, che abbiamo già incontrato e respinto. Rimane da aggiungere che il nulla si pensa, del nulla si parla, e che, di conseguenza, il nulla incontestabilmente esiste.

ens», salvo a riproporre le vetuste distinzioni del «*per accidens*» e del «*simpliciter*» e simili, le quali fanno vedere da lontano che i problemi debbono ancora ottenere la loro ultimativa decisione. Cfr. *S. th.*, III, q. 8, a. I, ad 3; p. I, q. 11, a. 2, ad. 1.

[4] Il passo, che è uno di quelli che più suscitano il sarcasmo di de Maistre, precisamente dichiara: «*We have negative names, which stand not directly for positive ideas, but for their absence, such as insipid, silence, nihil, etc., which words denote positive ideas; v.g. taste, sound, being, with a signification of their absence*» (*Essay on Human Understanding*, ed. cit., II, c. 8, § 5, vol. I, p. 118). – Né c'è da sperare un qualche aiuto dall'*Ontologia* di Wolff, il quale incomincia col sostenere che non si può formare idea del nulla, ma poi ne fornisce parecchie definizioni, che hanno di singolare di essere proposte senza che si dia il concetto definito.

[5] Cfr. *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, in *Gesammelte Schriften*, ed. cit., Bd. II, pp. 171-178.

[6] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, ed. cit., Bd. III, pp. 232-233.

Con quest'ultima riflessione si è passati a Hegel, nel quale si trova una condizione di cose del tutto diversa da quella con cui finora abbiamo avuto che fare, senza tuttavia che le difficoltà siano venute meno, poiché esse sono solamente cangiate. La tesi hegeliana che il puro essere, immediato, indeterminato, e il puro nulla sono lo stesso, è incontestabile, per quel che riguarda codesta identità, ossia lasciando indisturbate, perché non riguardano direttamente il problema adesso in discussione, una cotale purezza dell'essere e una cotale purezza del nulla; l'ostacolo sorge ed è insormontabile, a proposito dell'assunto che l'essere e il nulla sono anche affatto diversi, non essendo possibile scorgere in che mai una siffatta diversità consista. Ed Hegel è costretto ad ammettere che essa è indicibile, e a invitare quanti restano insoddisfatti nel trovarsi posti di fronte all'ineffabile, a cercare essi di dire in che mai una tale differenza risieda, atteso che è completamente vuota, e non si trova né nell'essere né nel nulla, bensì in qualcosa di terzo, e cioè nell'opinare, il quale opinare è però «una forma del soggettivo, che non appartiene a quest'ambito dell'esposizione»[7]. Il passo risolutivo per venire a capo del problema viene compiuto, allorché si immedesima l'atto, nel senso dell'operazione, con l'atto, nel senso dell'esistenza e, poiché presentemente l'operazione di cui si tratta è quella della *negazione*, si muove da essa per intendere il *nulla*, e non ci si fonda minimamente sul *nulla* per stabilire che mai sia la *negazione*. Poiché dunque l'atto significa tutt'insieme l'operazione e l'esistenza, la quale è vocabolo sinonimo della positività, ne viene che la negazione si riconduce all'affermazione presa nella sua generalità, a cui appartiene allo stesso titolo di qualsiasi altra affermazione, così che di essa rimane soltanto da stabilire l'indole peculiare. Allorché in uno stato di cose sensibile risultante di parecchie sensazioni e immagini, una qualche immagine si trova unita ad una sensazione corrispondente, ma di contenuto parzialmente differente, ha luogo una singolare *esperienza della differenza*, ed è per l'appunto di essa che consiste quella che si suole chiamare la «negazione», e che può tranquillamente seguitare a recare siffatta sua tradizionale denominazione. Di conseguenza, il *nulla* si riconduce all'essere, e poiché, come ripetutamente ci è occorso di dire, l'essere è il positivo, è evidente che il solo nulla esistente è il *nihil positivum*, del quale non occorre nemmeno indicare la peculiarità, perché essa è quella medesima testé accennata per la negazione. Questa soluzione riporta in prossimità di Parmenide, dal quale avevamo preso le mosse, giacché, se il pensiero è assolutamente identico con l'essere, occorre che tutti i pensieri coincidano con i singoli esseri, e che alla stessa maniera si comportino tutte le operazioni, quali che esse siano e quali che siano gli appellativi con cui vanno a giro per il mondo. Soltanto se il nulla è, a sua volta, un qualcosa; soltanto se la negazione è, a sua volta, una certa affermazione, tutto è essere o, com'è il medesimo, tutto è pensiero.

Il nichilismo, al cui esame possiamo adesso rivolgerci, non ha certamente alcunché in comune con il nulla così considerato, e il fatto che in molte delle sue manifestazioni ricorra il vocabolo «nulla» può tanto poco imbarazzarci quanto la circostanza che lo stesso vocabolo compaia nei dizionari.

[7] *Wissenschaft der Logik*, in *Gesammelte Werke*, ed. cit., Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeshke, p. 79.

2. *L'ateismo come premessa del nichilismo*

L'esaurimento del cristianesimo è la ragion d'essere del nichilismo che s'intravede nel Settecento, si caratterizza nel secolo successivo come decadenza, della quale diventa un termine sinonimo, mentre nel Novecento non si arreca niente di sostanzialmente nuovo alla sua descrizione, ma soltanto se ne compie il volgarizzamento. Si suole riporre la causa del nichilismo nell'avvento dell'ateismo, e anche questa formulazione è ammissibile, ma, a differenza della precedente, ha bisogno di parecchie delucidazioni per riuscire evidente nel suo significato. Se ci si riferisce all'ateismo assertorio, che si proclama apertamente tale e fors'anche si vanta di essere in grado di dimostrare l'inesistenza di Dio, occorre avvertire che un siffatto ateismo è un fatto della cultura completamente minoritario, di scarsa, se non proprio di nessuna importanza. Quasi non bastasse, spesso codesta specie di ateismo è un assunto di facciata, che ha il solo scopo di accompagnare e di fornire una sorta di giustificazione teorica al radicalismo politico, che unico preme ai suoi sostenitori. Tale è il caso dei materialisti francesi del Settecento, i quali dichiarano bensì a gran voce che Dio non esiste, ma concedono di non saper dire che cosa sia la materia, o la natura, che pretendono di sostituire a Dio, e giungono talvolta sino al punto di accordare che si potrebbe far posto anche allo stesso Dio, a condizione di confessare che si è di fronte al nome di un'entità ignota e destinata a rimanere tale per sempre. I materialisti hanno nell'Ottocento un posto completamente marginale, mentre un secolo dopo l'ateismo è sostituito dalla sdivinizzazione, che è nella generalità dei casi la dimenticanza di Dio, che non viene né affermato, né negato, ma semplicemente ignorato. Il fenomenismo, quando è professato con piena consapevolezza delle sue conseguenze, non può comportarsi diversamente, perché Dio, ammesso che esista, non è un fenomeno, ossia non si manifesta sensibilmente in forma alterata rispetto al suo vero essere, e pertanto l'agnosticismo – meglio tacito, che dichiarato – è la sua posizione insuperabile.

Talvolta, invece che all'ateismo, il nichilismo è fatto risalire alla secolarizzazione o alla laicizzazione che si chiami, e anche questo assunto è legittimo, per il motivo che asserisce con parole diverse quel medesimo che sostengono le altre tesi. Infatti codesti appellativi, come già anche quello, soltanto all'apparenza più moderato, del laicismo, non intendono rivendicare l'autonomia della morale, della politica, in una parola, dei vari aspetti della vita, dalla religione, che potrebbe seguitare ad esistere nell'ambito suo proprio, almeno come fatto privato da lasciare alla libera scelta delle persone, ma passo dopo passo perseguono l'integrale indifferentismo religioso, che non differisce in niente dall'agnosticismo e dall'ateismo, che riconosce l'impossibilità di assegnare un qualsiasi significato al termine «Dio».

Il vantaggio che possiede la formula da noi impiegata, risiede, oltre che nella sua chiarezza, nella circostanza di precisare immediatamente che il Dio di cui si tratta è quello cristiano, non ogni e qualsiasi Dio, e del pari che la religione, la quale, perdendo di peso e di autorità sulle coscienze, lascia il posto al nichilismo, è costituita dal cristianesimo, com'è palese, perché né le religioni antiche, nemmeno nella loro rovina, né le religioni asiatiche o africane odierne, danno luogo ad una qualsiasi forma di nichilismo, il quale è esclusivamente moderno e occidentale. Anche l'as-

sunto da noi preferito ha tuttavia bisogno di un richiamo, il quale faccia tornare alla mente la centralità che la religione cristiana ha dall'inizio del Medioevo sino all'Umanesimo e al Rinascimento. Il cristianesimo, che, allorquando illanguidisce, determina il nichilismo, è da intendere in senso vasto, così da includere la morale, la politica, il diritto, la stessa scienza della natura, ossia la vita in tutti i suoi aspetti, i quali erano stati cristianamente ispirati. Il nichilismo è un fatto generale della civiltà, che trae origine dalla crisi complessiva della cristianità.

Il rapporto di dipendenza del nichilismo dall'ateismo è scorto sin dall'inizio delle discussioni sull'argomento, ossia sin da Jacobi e da Jean Paul. Jacobi mette sotto imputazione Spinoza e Lessing, Fichte e Schelling, è in generale polemico nei confronti dell'idealismo, ma il nichilismo non viene da nessuna di codeste parti, bensì ha altre scaturigini, che Jacobi indica soltanto occasionalmente. A Spinoza egli muove l'accusa di ateismo e di fatalismo, ma fa entrambe le cose completamente a torto. Il fatto è che Jacobi ha una sua nozione di Dio come essere trascendente, personale, provvidente, e decide che ogni differente concezione di Dio equivalga all'ateismo. Non ci vuole granché a presupporre una determinata idea di Dio e a rimproverare l'ateismo di quanti ne hanno una diversa. Nell'antichità gli apologisti dell'ellenismo accusano i cristiani di ateismo, i quali li ripagano della stessa moneta: adesso Jacobi fornisce un altro esempio del medesimo comportamento, il quale non costa niente ma non conduce nemmeno a niente. Non meno infondata e arbitraria è l'interpretazione del determinismo di Spinoza come fatalismo. C'è, infatti, la necessità razionale, che non ha nulla del fato, e c'è – o si presume che ci sia – la necessità irrazionale, cieca, incomprensibile, e la sua ammissione comporta quella del fato (o del destino). La distinzione tra le due specie della necessità è di comune possesso: nessuno, a quel che sembra, dichiara fatali le operazioni dell'aritmetica, perché godono del requisito della necessità; s'impreca, da parte di molti, contro il destino, si sentenzia volentieri che è cinico e baro, ma non si odono uguali imprecazioni e sentenze nei riguardi della matematica. Jacobi pretende che la dottrina della scienza di Fichte rappresenti uno «spinozismo rovesciato», ma ciò non è vero, perché, per rappresentarlo, l'Io fichtiano dovrebbe avere la stessa posizione della sostanza spinoziana, ed è lungi dall'averla. Al di fuori della sostanza di Spinoza non c'è niente; invece, all'Io di Fichte si contrappone il non-Io, del quale l'Io non ha ragione né teoreticamente né praticamente, riassorbendolo in sé, così che si apre il processo all'infinito nella loro relazione dialettica. La verità è che Jacobi pone il seguente *aut-aut*: o realismo ingenuo (o, com'è lo stesso, immediato, intuitivo) o idealismo, vale a dire, nichilismo. Altrettanto poco l'accusa di condurre al nichilismo o di professarlo può essere rivolta a Kant, il cui fenomenismo è soltanto la veste essoterica della speculazione, o a Schelling e a Hegel, pensatori sommamente religiosi. Proprio dall'idealismo romantico sarebbe potuta venire la salvezza per la religione, giacché in esso si afferma la provvidenza, o governo divino del mondo; si perviene a conciliare la grazia e la libertà – impresa che non era riuscita alla teologia medioevale né a quella della Controriforma –, mostrando, come fa per primo Schelling, che esse in definitiva coincidono; si cerca di far valere, contro la fisica meccanicistica, che distrugge l'incantesimo dell'universo, e alimenta una visione meccanica dello spirito umano, una scienza della natura vitalistica e finalistica, corrispondente quindi agli

interessi più profondi dell'umanità. Jacobi si comporta così, per la ragione che, nonostante le sue ripetute professioni di cristianesimo, ignora sostanzialmente la dommatica cristiana, passa sotto silenzio, o accenna soltanto di passaggio, alla trinità e all'incarnazione, ossia è, sotto questo aspetto, prossimo all'illuminismo[8].

Invece che di ateismo, si parla, a partire dai primi dell'Ottocento, di «morte di Dio», e nel corso dello stesso secolo, questa espressione diventa così comune, che se anche non sostituisce l'altra, si affianca stabilmente ad essa. Questo fatto richiede alcune spiegazioni, perché si parla della morte di Dio in parecchi significati che debbono essere distinti l'uno dall'altro. La teologia cristiana discorre della morte di Dio, intendendo con essa la morte di Cristo, in grazia della «*communicatio idiomatum*», la quale consente di riferire verbalmente a Gesù come Dio ciò che è proprio di Gesù come uomo, e viceversa. Nella sostanza, la teologia ortodossa tiene per fermo che Cristo morì in quanto uomo, perché come Dio non poteva né patire né morire. Il diritto che si prende la teologia accorda a Hegel la giustificazione di trattare della morte di Dio, della Passione assoluta, del Venerdì Santo speculativo, ma tutto ciò non può essere adoperato come un pretesto per avvicinare Hegel al nichilismo, dal quale è abissalmente lontano. Intanto, è da osservare che l'ultima e conclusiva parola di *Glauben und Wissen*, in cui compaiono codeste espressioni è «resurrezione», e la filosofia, nel suo compimento, per Hegel, è appunto la Resurrezione, la Pasqua speculativa. È vero che Hegel, al pari di molti altri filosofi della prima metà dell'Ottocento, non può fare a meno di rilevare che il cristianesimo sta per perire nel mondo, ma ciò riguarda, ai suoi occhi, soltanto gli avvenimenti storici contingenti, giacché la religione trova il suo rifugio e la sua salvezza nella filosofia, dalla quale non sarà mai per essere discacciata. Il posto che il nulla ha nella logica di Hegel, dove svolge un ruolo fondamentale (soprattutto nella «logica dell'essenza»), non ha alcunché in comune con il nichilismo, perché l'intera logica è intemporale, mentre il nichilismo è un fenomeno storico degli ultimi secoli. La vicenda delle civiltà,

[8] Talvolta però Jacobi individua quello che deve essere il vero oggetto della polemica contro il nichilismo, e quest'aspetto del suo pensiero merita di essere messo in luce. «Se il senso e il gusto del secolo s'indirizzano esclusivamente alla vita agiata e ai mezzi per ottenerla, la ricchezza, la preminenza e il potere… quest'educazione pratica, qualora fosse ordinata razionalmente, condurrebbe a ciò, che i nostri posteri risulterebbero adatti a diventare sempre peggiori, – e così, anziché una pace di Dio, che è soltanto una chimera, si realizzerebbe una vera pace del diavolo» (*Über die Lehre des Spinoza*, in *Werke*, hrsg. von F. Roth e F. Koppen, Darmstadt, 1968, Bd. IV-1, pp. 238-239). Qui manca la parola «nichilismo», ma il suo posto è occupato dalla «pace del diavolo». – Altrove Jacobi prende di mira il «vangelo filosofico», in cui si preannuncia l'età dell'oro, «la quale potrebbe quindi ancora apparire e recare con sé istituzioni nuove, finora mai esistite, *perfette*, *immutevoli*, *salde* come quelle delle formiche e delle api… I templi e gli altari, non soltanto quelli visibili, ma anche quelli invisibili, debbono un po' alla volta andare a fondo, e in ultimo scomparire del tutto. Infatti, l'età dell'oro giungerà effettivamente soltanto quando non si potrà più parlare di Dio e delle cose divine» (*David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, in *Werke*, ed. cit., Bd. II, pp. 279-280). – Il genuino nichilismo balena anche in un altro saggio di Jacobi, e cioè in *Ueber eine Weissagung Lichtenbergs*, che incomincia col dire: «Il nostro mondo diventerà tanto raffinato che sarà ridicolo credere in Dio, come lo è oggi credere nei fantasmi», e termina con l'annunciare: «La ragione ha portato a compimento la sua opera; l'umanità è pervenuta al suo scopo; un'identica corona adorna ogni testa trasfigurata» (*Werke*, ed. cit., Bd. III, pp. 199-202). Jacobi condivide questa profezia e commenta che, se Dio diventa un'illusione psicologica, insieme con Dio diventano fantasmi anche la natura e lo spirito.

che nel corso del tempo nascono, si sviluppano, muoiono, riguarda l'esteriorità storica, la quale non coinvolge la sostanza spirituale, che è indenne da cosiffatti accadimenti. In conclusione, la filosofia è, in Hegel, il pieno mezzogiorno, il cui sole nessuna ombra, nemmeno parziale, offusca o vela. Il volgarizzamento del nichilismo, che ha luogo ai nostri giorni, spinge in una direzione opposta a quella diffusa un secolo fa, quando si muoveva volentieri a Hegel l'accusa di presentare una concezione della realtà esaurita, a cui niente si può aggiungere, come niente si può togliere. Anche una tale imputazione è assurda, perché qualunque filosofia si comporta di necessità nella stessa maniera. Lo stesso scetticismo si presenta come una concezione esaurita, e allorché proclama la sospensione del giudizio, la pone innanzi come la parola ultima della filosofia, atteggiandosi al pari del dommatismo. Per dirla con Spinoza: non si pensa niente se non *sub specie aeternitatis*; e l'eternità, o assoluta positività, o assoluta affermazione che si chiami, s'impone universalmente.

Tanto risoluta è la posizione di Jacobi nei confronti del nichilismo quanto incerta è quella che in proposito tiene Jean Paul, diviso com'è tra la tentazione dell'ateismo, la denuncia della disperazione che produce, arrecando l'assoluta solitudine, l'incapacità di credere nel Dio della tradizione, e la consapevolezza del dilemma «*aut Deus, aut nihil*», che svolge poeticamente, non senza però un indirizzo polemico nei confronti della filosofia di Fichte (il cui Io, si assicura, come pone il non-Io, così potrebbe anche annientarlo, producendo il vuoto totale)[9].

Le conseguenze nichilistiche dell'ateismo risultano evidenti ai rappresentanti del tradizionalismo cattolico, e anzitutto a Donoso Cortés, che sull'argomento si esprime nella maniera più chiara: «Tutte le dottrine razionaliste sfociano necessariamente nel nichilismo; e non vi è cosa più naturale e più logica del fatto che, non essendoci che il nulla al di fuori di Dio, quelli che si allontanano da Dio vadano a sfociare nel nulla»[10]. Su una posizione analoga è Lamennais, per il quale i raziona-

[9] Di Jean Paul giova ascoltare il passo centrale del *Discorso del Cristo morto, il quale dall'alto dell'edificio del mondo proclama che non vi è Dio alcuno*, che appartiene agli inizi della discussione del problema dell'ateismo, ma è destinato ad avere echi notevoli nella sua più matura formulazione: «Ecco, da lassù, discendere sull'altare una figura alta e nobile, accompagnata da un dolore inestinguibile, e tutti i morti gridarono: "Cristo! Non c'è Dio alcuno?" Egli rispose: "Non c'è… Ho attraversato i mondi, sono salito fino ai soli e ho percorso a volo, lungo le vie lattee, i deserti del cielo; ma non c'è Dio alcuno. Sono disceso fin dove l'essere proietta le sue ombre e ho scrutato l'abisso gridando "Dove sei tu, Padre?" Ma ho udito solamente l'eterna tempesta che nessuno governa, mentre il variopinto arcobaleno degli esseri, senza che vi fosse un sole a crearlo, s'inarcava e sgocciolava sopra l'abisso. E quando levai lo sguardo al mondo sconfinato, cercando l'*occhio* divino, esso mi fissò con una vuota *orbita* senza fondo, e l'eternità si stendeva sopra il caos e lo erodeva e ruminava se stessa"». Cfr. Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, a cura di A. Fabris, Brescia, 1997, p. 26-27. – Per l'appartenenza di quest'orientamento all'orizzonte del romanticismo tedesco cfr. Jean Paul, *Sogni e visioni*, a cura di M. Bistolfi, con un saggio introduttivo di A. Béguin, Milano, 1998.

[10] Cfr. *Saggio*, cit., p. 360. Affermando che al di fuori di Dio non c'è niente, Donoso Cortés non intende compiere una professione di panteismo, essendoci un significato cristiano della tesi che Dio ingloba in sé ogni esistente (se così non fosse, occorrerebbe annoverare tra i panteisti anche San Paolo per aver dichiarato che in Dio «*vivimus et movemur et sumus*», cosa che presumibilmente nessuno ardirà fare). – Bisogna aggiungere che il completo nichilismo è inattuabile; esso si può avanzare come un proposito, ma non realizzare come un fatto. Le negazioni, che le scuole razionalistiche compiono, sono parziali, e per questo riguardo esse peccano d'incoerenza e vanno poste dinanzi all'obbligo di osservare il

listi negano i misteri del cristianesimo, negano la morale, negano Dio, negano se stessi, finendo per far precipitare in un baratro quella ragione di cui pretendono di essere i paladini. Lamennais getta loro la sfida: «E ora venite, uomini senza Dio, *superbes athlètes du neant*, venite a prendere possesso del vostro impero; l'avete conquistato, è vostro: ma non ingannatevi, il vostro trionfo sarà muto come la morte»[11].

3. *La teorizzazione del nichilismo in Nietzsche*

Con i pensatori finora considerati si è ancora agli inizi della denuncia del nichilismo; con Nietzsche la teorizzazione del nichilismo diventa essenziale, tanto che nietzscheanesimo e nichilismo risultano indissolubilmente connessi[12]. C'è un'altra differenza tra gli autori che compiono le prime riflessioni sul nichilismo e Nietzsche, ed essa consiste in ciò, che costoro si presentano come difensori della causa del Dio cristiano, come nemici dichiarati del nichilismo, che vogliono tener lontano dall'Europa, mentre Nietzsche si proclama ateo, anzi, il più ateo di quanti mai atei ci sono stati, e insieme coerentemente si definisce un nichilista e un decadente, sebbene sostenga anche di avere il nichilismo dietro di sé e sotto di sé e di essere anche l'opposto di un decadente.

La prima questione da esaminare e da definire è quella del significato da attribuire al conclamato ateismo di Nietzsche, o, com'è lo stesso, alle sue ripetute asserzioni della *morte di Dio*, espressione in precedenza soltanto occasionalmente adoperata, ma che con Nietzsche diventa dominante e ottiene universale diffusione. Nella considerazione della civiltà greco-romana si è trovata la convinzione che anche le divinità muoiono, e che anche perdendo la posizione di oggetti della fede e del culto degli uomini, smarriscono l'esistenza; una consimile idea s'incontra anche presso gli antichi Germani, ed è insieme ad essi che Nietzsche ripete volentieri: «anche gli dei muoiono». La morte di Dio perde in Nietzsche ogni congiungimento con la morte di Gesù, con la quale non ha niente in comune, e con la quale è uno stravolgimento inverosimile di idee pretendere di collegarla, e diventa un fatto generale. Questa è però soltanto la premessa dell'atteggiamento di Nietzsche, il quale è interessato massimamente all'Europa e alla sua civiltà – egli definisce il filosofo «il medico della civiltà», e questa definizione, di indubbio tenore autobiografico, gli si

dovere della consequenzialità, accettando senza riserve tutti i dommi cattolici, o respingendoli tutti in maniera tanto radicale da prefiggersi la meta inconseguibile del nichilismo (il quale svela qui la sua indole permanente di espressione enfatica).

[11] *Essais sur l'indifférence en matière de religion*, cit., p. 194.

[12] La derivazione del nichilismo dall'ateismo è comunemente riconosciuta. Jaspers osserva che, mentre in passato tutta la condotta della vita era cementata dalla religione, ai nostri giorni la religione è diventata un oggetto di scelta, e per di più in Occidente le varie confessioni religiose si trovano a dover coesistere l'una accanto all'altra e in questa maniera gettano il dubbio l'una sull'altra. Inoltre, la religione è diventata un settore particolare della vita, staccato da tutti gli altri di cui la vita consiste. «La crescente incredulità della nostra epoca – conclude Jaspers – ha aperto la porta al nichilismo. Nietzsche è il suo profeta» (*Origine e senso della storia*, trad. it. A. Guadagnin, Milano, 1965, pp. 170-171).

attaglia a perfezione – e la religione dell'Europa è quella cristiana, così che in concreto egli guarda soprattutto al cristianesimo. Lo spettacolo che vede è quello della dissoluzione della religione cristiana, e lo segnala di continuo, in un'epoca in cui soltanto lo sguardo di un veggente poteva scorgerlo nella radicalità delle sue dimensioni e nella catastroficità dei suoi effetti[13]. La catastrofe arrecata dalla morte di Dio e quella di cui consiste il tracollo della civiltà coincidono; detto in altre parole, la diffusione dell'ateismo è la causa del nichilismo, che in Nietzsche è termine sinonimo di decadenza[14].

Quantunque questo avviamento dell'analisi dei pensieri fondamentali di Nietzsche sia il meno arduo possibile, esso contiene già alcune difficoltà, che vanno considerate e risolte, perché, una volta rassicurati sulla bontà del cammino iniziato, si possa continuare a percorrerlo. Una prima complicazione è arrecata dalla circostanza che non s'intende come Nietzsche possa dichiararsi con tanta insistenza ateo, dopo che fa dell'ateismo la scaturigine del nichilismo e lo definisce assenza di ideali. Poiché il Dio di cui si tratta è quello cristiano, ed esso non esiste, o meglio, esistette bensì, ma ormai non esiste più, essendo morto, non si dà la possibilità di affermarlo, di farne un oggetto di fede. Quanti desiderano rendersi conto di trovarsi di fronte ad un'impresa ineseguibile, si sforzino con serietà di intenti religiosi, e non per vagheggiamento letterario o per scopo poetico, di professarsi fedeli di Zeus, di Atena o di Apollo, e si renderanno conto di non riuscire nel compito proposto e di rimanere con un desolante vuoto di idee, giacché codeste divinità sono indubbiamente esistite, ma non hanno ormai più vera vita, bensì menano tutt'al più un'esistenza simile a quella delle larve dell'Ade. L'eventuale replica che ciò che è vero delle divinità dell'ellenismo, non si può riferire al Dio del cristianesimo, essendo l'ellenismo da un millennio e mezzo scomparso, laddove la religione cristiana vanta tuttora centinaia e centinaia di milioni di seguaci, non tiene conto del fatto che da tempo il cristianesimo è corroso dall'allegorismo più estremo, il quale ha privato di ogni consistenza la sua potenza divina e l'ha resa una figura evanescente, così che il credere in essa non si distingue dal discredere. Si faccia l'esperimento di prendere gli scritti del Nuovo Testamento e si vada in giro chiedendo di accoglierli in parola per tutto quanto propongono, senza eccettuare una sillaba, e si farà esperienza del fatto, se pur la domanda viene compresa e trattata come una severa richiesta, che non c'è nessuno oggigiorno disposto a comportarsi come esigeva e otteneva il cristianesimo dell'età apostolica. Non si può nell'Europa contemporanea non essere nella sostanza

[13] «Il maggiore degli avvenimenti più recenti – che "Dio è morto", che la fede nel Dio cristiano è diventata inaccettabile – comincia già a gettare le sue ombre sull'Europa… Una lunga, copiosa serie di demolizioni, distruzioni, decadimenti, capovolgimenti ci sta ora dinanzi: chi già da oggi potrebbe avere sufficiente divinazione di tutto questo, per fare da maestro e da veggente di questa mostruosa logica dell'orrore, per essere il profeta di un offuscamento e di una eclisse di sole, di cui probabilmente non si è ancora mai visto sulla terra l'uguale?» (*La gaia scienza*, cit., pp. 239-240).

[14] «Nei giudizi di valore divenuti dominanti la *décadence* ha addirittura preso il sopravvento… Una tale aberrazione totale dell'umanità dai suoi istinti fondamentali, una tale *décadence* complessiva del giudizio di valore sono l'interrogativo per eccellenza, il vero e proprio enigma che l'animale "uomo" propone al filosofo» (*Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 295).

atei; l'unica differenza è che si può esserlo in maniera seria e conclamata (così si comporta Nietzsche), e che si può esserlo in maniera superficiale e tacita, nel qual caso si può anche reputare di essere cristiani e professarsi tali (così si comporta la grande massa, quello che Nietzsche chiama l'«armento umano»). Tolta di mezzo questa complicazione, si fa avanti un inconveniente assai più grave, il quale è formato da ciò, che Nietzsche definisce il cristianesimo una religione nichilistica, lo riguarda come una forma di *décadence*, di rammollimento morale, tipico di un'umanità malata, stanca e priva di scopo; ma, se è così, non il rifiuto di questa religione, non la morte di Dio, non l'ateismo, è la ragion d'essere del nichilismo, bensì lo è, al contrario, proprio l'esistenza del cristianesimo, due essendo secondo Nietzsche, i grandi movimenti nichilistici, il buddhismo e il cristianesimo. Per venire a capo di quest'ostacolo e tenere per fermo che il nichilismo è la conseguenza dell'ateismo, occorre riflettere che Nietzsche, fatte alcune concessioni a proposito di Gesù, che tratta con rispetto, dedicandogli alcune belle parole, considera il cristianesimo non come una cerchia di religioni, quale esso effettivamente è, ma come una fede unica, che, per di più, soltanto in epoca recente ha svelato il suo vero volto, realizzando la sua originaria destinazione, che è quella di essere la morale dei deboli, dei poveri, dei miseri, degli umili[15].

Ma com'è possibile che Nietzsche sia caduto in un equivoco così grave, che ne trae con sé parecchi altri, a proposito del cristianesimo, sino a ritenere che il cristianesimo dimostri la sua indole genuina quando in effetti ha luogo la sua degenerazione umanistica? Certamente, Nietzsche è interessato soprattutto al presente e al futuro dell'Europa, ma ciò non toglie, bensì implica, che nei suoi giudizi porti tutto un complesso di convinzioni, che va messo allo scoperto, tanto più che il suo atteggiamento nei confronti della religione non consiste soltanto dell'ateismo ma contiene una varietà di aspetti che vanno investigati ad uno ad uno, per saggiare le possibilità che esistono di uscire dal nichilismo, ossia dalla decadenza. Nietzsche non soltanto da giovane, ma in tutta la vita, rimane legato a Schopenhauer, di cui accetta però unicamente quella che si può chiamare la prima parte della filosofia, ossia quella dell'obiettivazione del volere, dell'affermazione della volontà di vita, mentre rigetta del tutto la seconda parte, ossia quella che culmina nella morale della compassione, in cui si attua l'ascesi, cessa completamente ogni volere, si ha la redenzione, la *noluntas*. Nietzsche provvede ad additare il suo dissenso da Schopenhauer, asserendo che costui è nel suo buon diritto a dichiarare che la compassione è la negazione della vita, ma non dovrebbe definirla una virtù, anzi, la suprema virtù, poiché in ogni morale aristocratica la compassione è una debolezza inammissibile e la sua celebrazione segna l'inaugurazione del nichilismo, di cui rappresenta la prassi.

[15] I poveri in senso cristiano, e i poveri in senso sociologico, sono, come ci è noto, entità diversissime, ma Nietzsche non si sofferma a rilevare una tale differenza. Scrive Simmel «Quando *Gesù* disse all'Apostolo ricco: "regala i tuoi beni ai poveri", egli si interessava chiaramente non ai poveri, ma soltanto all'anima dell'Apostolo, per la cui salvezza quella rinuncia era un semplice mezzo o simbolo. La posteriore elemosina cristiana è della medesima natura: non è altro che una forma di ascesi, un'"opera buona" che migliora il destino del donante nell'aldilà» (*Sociologia*, trad. it. G. Giordano, Milano, 1989, p. 396).

La sostituzione, operata da Nietzsche, della volontà di potenza, la quale è tale unicamente a condizione di crescere, alla volontà di vita, la quale è data tutta all'origine e può ripiegare su di sé e redimersi, la sua implacabile ostilità aristocratica verso la compassione, che esige la vicinanza e la comunione degli uomini, mentre egli predilige la solitudine e ha in sommo dispregio la moltitudine, spiegano come prenda di mira il cristianesimo e pretenda di rinvenirvi una manifestazione di nichilismo, da cui il cristianesimo è, in verità, remoto.

La polemica anticristiana di Nietzsche ha una fonte nel suo rigetto del cosiddetto «mondo dietro il mondo», ossia della trascendenza religiosa, giacché le cose stanno all'opposto di come si preteso: non è il Dio cristiano che sta per l'essere sommo, ma è questo che sta per il Dio cristiano, di cui è semplicemente una denominazione alternativa. E nella sua critica della trascendenza, Nietzsche ricorre al concetto di proiezione, come gli umanisti alla Feuerbach, di cui pur denuncia le asinerie[16]. L'assoluta necessità del tutto giustifica naturalmente anche la decadenza, il nichilismo, il quale non soltanto c'è e deve esserci, ma va anche incrementato e portato verso il suo esito immancabile[17]. Chiedere quali siano le manifestazioni in cui la decadenza si mostra è, al punto in cui siamo pervenuti, proporre un interrogativo inu-

[16] Del resto, la proiezione è l'unica arma di cui dispongono l'umanismo e l'immanentismo per combattere la trascendenza e il soprannaturale, e infatti vi fanno sempre ricorso, tanto nell'antichità (anche se in essa sporadicamente), quanto nell'età moderna (ed in essa in maniera sistematica). Ci sono soltanto due possibilità: o Dio ha creato l'uomo – e questa creazione è effettiva e pone in essere una realtà vera e propria –, o l'uomo ha creato Dio – e una tale creazione è fittizia e dà luogo unicamente ad un *ens imaginarium*. Tuttavia, il ricorso a codesta arma comporta questo *aut-aut*, nel quale, in qualunque modo ci si comporti, si esce malconci e il risultato che si reputava di tenere stretto tra le mani si disvela illusorio: o nella proiezione ci si rende conto dell'opera che si compie, di prendere un fantasma che si ha dentro di sé e di gettarlo fuori, facendogli acquistare una mentita esistenza indipendente, e allora è impossibile che ci si prostri davanti a una siffatta entità, prestandole adorazione, oppure non si è avvertiti dell'operazione che si esegue, e allora non la si compie né le si può assegnare il contenuto che si pretende di conferirle. La coscienza è costitutiva della cosa, o si possiede, e allora la cosa esiste, precisamente con gli attributi con cui è consaputa, o fa difetto, e in tal caso la cosa è priva di qualsiasi realtà: comunque si decida in questo dilemma, per la proiezione non c'è posto. Queste riflessioni confermano, mediante un ulteriore elemento, ciò che ci è noto, ossia che nessuna intuizione del mondo può guardare dentro le altre e scorgerle nella loro effettiva consistenza, ma può unicamente foggiarsene delle rappresentazioni a lei interne e che non la informano in niente di come stanno le cose fuori di lei.

[17] «Nessuno ha la libertà di essere un gambero. Non giova a nulla: si *deve* andare avanti, voglio dire *un passo dopo l'altro più in là nella décadence* (– questa è la mia definizione del moderno "progresso"…). Si può *intralciare* questo sviluppo e, intralciandolo, arginare, concentrare, rendere più veemente e più *improvvisa* la degenerazione stessa: di più non si può.» (*Crepuscolo degli idoli*, cit., p. 143). Questi pensieri hanno l'interesse di provare che Nietzsche è rimasto definitivamente un inattuale e che non si può pretendere di avvicinarlo, a titolo di profeta o di precursore, a questo o a quel movimento politico del Novecento, non essendocene uno che avesse nel suo programma di arginare momentaneamente la decadenza allo scopo di farla esplodere all'improvviso e in maniera più veemente. Ci sono parecchi autori (anche nell'illuminismo, ossia nell'orientamento di pensiero a cui Nietzsche si contrappone frontalmente), in cui si trovano due linee di pensiero, l'una dominante, l'altra secondaria, e in questa seconda si riscontrano accenni consonanti con le posizioni nietzscheane. Ma, poiché si tratta d'indicazioni di passata, esse non valgono a rendere comune l'atteggiamento di Nietzsche, il quale, oltre che un inattuale, è un solitario. È evidente, infine, l'assurdità di far passare Nietzsche per un reazionario, atteso che egli non cerca di resistere all'andamento delle cose, ma anzi si propone di affrettarlo e di accrescerlo.

tile, giacché ad esso si è risposto in tutta la trattazione dedicata al declino della civiltà moderna, e nella quale Nietzsche ha sempre occupato un posto di primo piano, da lui essendo ogni volta provenute le considerazioni più nette e decisive, le descrizioni più dure e taglienti. Ma, Nietzsche ha anche composto un quadro riassuntivo dei molteplici aspetti della decadenza, ha creato la figura umana degradata, in cui esse si compendiano, e l'ha chiamata l'«ultimo uomo»[18].

4. *Il significato dell'eterno ritorno dell'uguale*

Naturalmente, l'ultimo uomo non è la parola definitiva di Nietzsche, che gli contrappone l'uomo superiore, nello stesso modo in cui avanza l'esigenza del superamento del nichilismo. Come possa aver luogo un tale superamento non è però agevole intendere, e non giova, allo scopo di venire a capo della questione, incominciare col porre sul terreno le molte partizioni che in proposito Nietzsche presenta, distinguendo il nichilismo normale e il nichilismo estremo, il nichilismo positivo e il nichilismo negativo, il nichilismo attivo e il nichilismo passivo, che, invece di sbrogliare la matassa l'aggroviglierebbero rendendola inestricabile (in seguito mostreremo che una soltanto di codeste coppie di termini opposti è di una qualche importanza).

È parso molte volte che il superamento del nichilismo debba aver luogo mediante l'eterno ritorno dell'uguale, e pertanto conviene stabilire che cosa asserisca questa dottrina e per quale ragione essa dovrebbe avere tanta virtù da porre fine alla decadenza e da inaugurare una nuova condizione del mondo terreno. È soprattutto Heidegger che s'incarica di *dimostrare* (vocabolo estremamente impegnativo) una tale dottrina[19].

[18] Cfr. *Così parlò Zarathustra*, cit. pp. 10-12.

[19] La «dimostrazione» s'articola così: la forza, grazie alla quale il mondo diviene, è, al pari del divenire, finita, ma il mondo scorre in un tempo infinito, di conseguenza, se il divenire potesse pervenire ad uno stato di quiete, l'avrebbe conseguito da tempo; poiché così non è, il divenire, essendo finito e ricorrente, non può non ripetersi, anzi, non può non essersi ripetuto infinite volte in passato e tornare a ripetersi infinite volte in futuro, e in questa serie di vicende debbono ritornare uguali processi: questo è il significato dell'eterno ritorno dell'uguale (cfr. *Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 6, 1, p. 326 ss.).

Capita raramente d'incontrare argomentazioni come queste, in cui si riscontra la più completa carenza di quanto comporta una dimostrazione. Si desidererebbe essere messi al corrente delle ragioni che impongono di ritenere finita la forza, che è l'autrice delle vicende del mondo, e parimenti costringono a reputare finito il divenire, mentre al tempo è accordata l'infinità; ma è evidente che a siffatti quesiti non c'è da ottenere una qualsiasi risposta. È vero che Heidegger stesso sembra dubitare della scientificità della dimostrazione, che arreca in nome di Nietzsche, ma egli intende riferirsi alla scientificità nel senso in cui ricorre nella fisica, mentre nel caso presente una dimostrazione possiede il requisito della scientificità quando è eseguita a regola d'arte, ossia quando consiste in una concatenazione di concetti, in cui non ci sono né vuoti, né salti, né iati.

Tanto poco irrefragabile è la dimostrazione in parola, che Simmel fornisce una prova brillante del fatto che è sufficiente accogliere tre ruote in uno spazio finito di uguali dimensioni, ruotanti sullo stesso asse, ciascuna con un punto segnato sulla sua circonferenza, e con i tre punti allineati su una retta: se si suppone che la seconda ruota abbia la velocità doppia della prima e la terza una velocità di rotazione di $1/\pi$ di essa, nemmeno in un tempo infinito si ripeterebbe l'allineamento iniziale. La conclusione

Nietzsche è l'autore di una intuizione del mondo, tipica del tardo romanticismo, di cui è certamente il massimo esponente, ma non è in senso tecnico un filosofo e le sue incursioni sul terreno della metafisica sono marginali e il più delle volte infelici. Tale è l'estensione della volontà di potenza al di là dell'ambito dell'uomo, che così è trasformata nell'essenza di tutti i viventi e talvolta perfino nell'essenza di tutti gli esseri, quale che sia la loro costituzione; estensione che non riceve nemmeno un'ombra di prova ed è completamente ingiustificata. Un'altra scorribanda è nella critica dell'essere e nella celebrazione del divenire, dove però «essere» equivale a trascendenza, la quale, a sua volta, è quella che riguarda il Dio cristiano, e non ha alcun significato generale, e «divenire» ha il senso d'immanenza, di mondo terreno, di vita di quaggiù, quale è dettata dalla morale dell'eccezione. C'è infine la scorribanda compiuta nella logica con le obiezioni rivolte al principio di non contraddizione, il quale – se esse fossero le sole possibili – potrebbe mantenere indisturbato la sua posizione di πρώτη ἀρχή, che è, invece, costretto a cedere al principio d'identità. In generale, Nietzsche contrappone alla logica i sentimenti, gli istinti, quasi che anch'essi non fossero espressione di logicità, ossia non si concatenassero tra loro e non fossero consaputi (dove c'è la consapevolezza e il collegamento necessario, ivi c'è la logica, la quale possiede la medesima estensione dell'esistente)[20].

L'eterno ritorno dell'uguale, se non è una dottrina metafisica, e nemmeno una teoria di cosmologia o di fisica, in quale conto è da tenere? La risposta a questo interrogativo è che l'eterno ritorno dell'uguale è un simbolo dell'accettazione incondizionata della vita terrena, dell'estrema fedeltà al mondo, che si vuole in tutti i suoi aspetti, con l'intera sua sofferenza e la sua insensatezza. Un tale simbolo ha un'anticipazione nell'interpretazione allegorica, fornita da Schopenhauer, della credenza nella reincarnazione degli indù, la quale, liberata dalla sua inammissibile versione letterale, altro non significa che questo: il mondo è sempre uguale, quello che è, già

suona: «Se ci sono dunque in qualche parte del mondo solo tre movimenti, i quali corrispondono alla relazione di movimento di queste tre ruote, le combinazioni tra di essi non possono mai ritornare alla loro forma di partenza» (Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer e Nietzsche*, a cura di A. Olivieri, Firenze, 1995, pp. 247-248).

[20] Contro una diffusa mitologia, che gode di una fortuna pressoché incontrastata e ognora crescente, è da tener per fermo che Nietzsche non sta al compimento della metafisica, non se ne è liberato, né ne è rimasto prigioniero, essendo soprattutto un ideologo e le ideologie esaurendo tanto poco il terreno della metafisica, che questa contiene, oltre di esse, *infinita alia*. Le due raffigurazioni del filosofo, che Nietzsche offre, non corrispondono, o corrispondono soltanto marginalmente alla natura della filosofia. La prima, già menzionata, rappresenta il filosofo come il «medico della civiltà», ma non si può considerare come un tal medico nessuno dei massimi filosofi dell'antichità e dell'età moderna (del resto, nel più importante albero delle scienze, che è quello costruito da Cartesio nella Prefazione dei *Principia philosophiae*, la medicina è posta assai lontano dalla metafisica). La seconda raffigura il filosofo come il «legislatore», ma una volta di più è da riflettere che tale funzione non si può attribuire a nessuno dei veri filosofi.

Si oppone all'imperversante mitologia E. Nolte, il quale prova come l'interpretazione filosofica di Nietzsche, propugnata da Heidegger, getti nell'irrilevanza gran parte degli scritti di Nietzsche, che, al pari di Marx, è da giudicare come una figura d'intellettuale. Cfr. *Nietzsche e il nietzscheanesimo*, trad. it. M. Nardi, S. Brunelli e N. Paoli, Firenze, 1971^2, pp. 7-11. – Se si vuole rispettare anche nella parola la grandezza di Nietzsche, è però preferibile definirlo, anziché un intellettuale, un ideologo (l'*intellettuale* propugna e diffonde una fede, che trova già esistente; l'*ideologo* la pone in essere).

fu, e sarà ancora com'è stato, innumerevoli volte. Respinta la seconda parte della filosofia di Schopenhauer e con essa i quietivi della volontà, Nietzsche celebra poeticamente l'immanentismo mediante il simbolo del ritorno, il quale è adattissimo a svolgere tale compito. Tra le molte e talvolta lambiccate divisioni del nichilismo ce n'è una di pregio: quella del nichilismo negativo, che dice no alla vita, e quella del nichilismo positivo, che alla vita dice sì, sebbene essa non abbia nessun senso e nessuno scopo. Nietzsche sta per il nichilismo positivo, e caratterizza ripetutamente e con tanta chiarezza l'eterno ritorno come un suo simbolo, che non si scorge come siffatta sua indole possa essere misconosciuta. I simboli possono essere appropriati o inappropriati, e occorre convenire che quello dell'eterno ritorno è pienamente appropriato alla funzione che Nietzsche gli assegna. Con l'eterno ritorno coincide senza residui l'*amor fati*, a condizione che il ritorno sia preso nella maniera indicata, giacché in caso diverso deve parere un'inuguagliabile assurdità[21].

5. *La riscoperta del divino e il possibile superamento del nichilismo*

Mediante la figura di Zarathustra, Nietzsche conduce una duplice polemica, la prima diretta contro il trascendentismo e il soprannaturalismo, la seconda rivolta contro l'umanismo, e insieme prepara la sua teoria dell'immanentismo. La prima polemica è esplicita e appartiene all'aspetto più noto del pensiero di Nietzsche. La negazione perentoria dell'*al di là* e dell'*al di sopra*, non equivale però all'affermazione dell'autosufficienza dell'essere umano, così come esiste nello spazio e nel tempo, e qualora le cose stessero in questa maniera, quel «super», che Nietzsche pone innanzi all'«uomo» sarebbe inintelligibile. Esso deve risultare pienamente comprensibile, poiché è essenziale, ma affinché il suo effettivo significato sia colto, occorre evitare alcune insidie che si celano sul terreno. Una di esse consiste nel ritenere che il superuomo sia per essere un portato dell'evoluzione delle specie viventi, che per il momento ha raggiunto il suo culmine nell'uomo, ma che in futuro raggiungerà una meta più elevata, quella a cui viene dato il nome di «superuomo». Le occasionali concessioni, che Nietzsche fa all'evoluzionismo di Darwin, non giustificano una tale interpretazione, che rende estremo il biologismo di Nietzsche e sta in contrasto con la sua fondamentale dottrina della volontà di potenza. L'evoluzione delle specie, in tutte le formulazioni che ha ricevuto ad opera di Lamarck, di Darwin e di molti altri naturalisti, non è dovuta all'intervento della volontà, la quale o non vi ha nessuna parte o ve ne ha una minima. La volontà deve essere la forza che porta all'esistenza il superuomo; questo è il punto capitale che non deve mai essere dimenticato.

[21] Spetta a E. Bertram il merito di aver proposto la giusta interpretazione di una tale controversa figura: «L'idea dell'Eterno Ritorno – dice Bertram – è solo un'evidenziazione estrema, apparentemente metafisica, del semplice "sì" alla vita (in antitesi al "no" teorico del pessimismo schopenhaueriano)». Cfr. *Nietzsche. Per una mitologia*, trad. it. M. Keller, Bologna, 1988, pp. 356-357. Sull'argomento v. anche K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. G. Colli, Torino, 1959^2, pp. 315-320, e Id., *Nietzsche e l'eterno ritorno*, trad. it. S. Venuti, Roma-Bari, 1998, pp. 83-84.

Scansata l'insidia biologistica, se ne presenta una assai più pericolosa, che consiste nel fare del superuomo un imperativo morale, il quale comanda all'uomo di non accontentarsi mai di quello che è, e di agire in modo da diventare ognora qualcosa di più. Teoreticamente, l'interpretazione morale ha il difetto d'introdurre il processo all'infinito, per cui il superuomo non ottiene mai l'attualità, è un dover essere privo di essere. Documentariamente, essa ha contro di sé le tre metamorfosi, per cui lo spirito diventa cammello, questo diventa leone, e questo diventa infine fanciullo, ossia innocenza, oblio e gioco.

Prima di procedere oltre, conviene richiamare le ragioni dell'insufficienza dell'uomo (soltanto richiamare, perché nell'essenziale esse sono già state enunciate, illustrando la critica ultimativa che Nietzsche compie della modernità). L'autore di Zarathustra sa che il tramonto del cristianesimo non è di oggi, bensì risale molto addietro nel tempo, anche se la consapevolezza di questo fatto non è ancora diffusa in maniera adeguata, ma è altresì al corrente della circostanza che – se si eccettua l'epoca del Rinascimento, che vede ogni sorta di eroi – l'uomo, lasciato in balia di se stesso, è rimpicciolito e ormai si affanna a correr dietro a ideali indegni. Dopo il secolo XVII, che possiede ancora un'indubbia grandezza, è giunto il secolo XVIII, e in esso l'arte ha incominciato a decadere, la politica ha visto avanzare il democraticismo e il plebeismo, la morale si è messa a perseguire il miraggio del benessere e della felicità animale, la filosofia ha accolto l'insegnamento dell'empirismo più volgare; in breve, tutti gli ambiti di cui si compone una civiltà sono andati incontro al declino, e da allora in poi il male non ha fatto che ingigantire. Tutto ciò ha un'unica causa: l'umanismo tipico dell'illuminismo, il quale è completamente soddisfatto dell'orizzonte dell'umano e nella sua superficialità e frivolezza getta il ridicolo su tutto ciò che l'oltrepassa, dipingendolo come frutto di superstizione e d'inganno. Ma se l'illuminismo è un umanismo, il romanticismo è un immanentismo, e la differenza tra di essi consiste in ciò, che il primo rifiuta e il secondo accoglie una realtà sovrumana, ossia una divinità, che però si versa e si risolve interamente nell'uomo, invece di conservare anche un'esistenza a sé stante. Qualora accordasse a Dio una tale sorta di esistenza, il romanticismo restaurerebbe la trascendenza, ma esso le si mantiene ostile, e tuttavia fa posto a Dio, o almeno aspira a che un tale posto ci sia, se non per oggi almeno per un indeterminato e indeterminabile avvenire. Il «super», che va unito all'«uomo» è codesta realtà, codesta forza sovrumana che si rende interna all'uomo e lo guida verso una destinazione immensamente superiore a quella che gli toccherebbe se fosse abbandonato a sé medesimo, nel qual caso degenererebbe sino ad assumere la forma dell'«ultimo uomo». Il superuomo appartiene non alla biologia, né alla morale, bensì alla religione, ed è, non incarnato, ma soltanto annunciato da Zarathustra, il quale si rende conto di non possedere l'energia sufficiente per realizzarlo. Nietzsche non intende fondare una religione, comportandosi in ciò saggiamente, perché le religioni non si possono fondare, ma nascono quando vogliono e dove vogliono, ad opera di individui privilegiati, nei quali abita e parla la forza divina, che esige da essi la dedizione totale, non lasciando spazio alcuno all'individuale. Quanto vani siano i tentativi intrapresi nel Novecento di fondare istituzionalmente una religione d'ispirazione romantica è dimostrato dalla cosiddetta religione degli oggetti della vita comune, che sorge in obbedienza ad in-

tenti politici e rapidamente si estingue senza lasciare nessuna traccia. Di conseguenza, non si trovano in Nietzsche molte testimonianze del suo pensiero religioso, ma nondimeno non ci si trova nemmeno di fronte ad un silenzio completo. La credenza di Nietzsche della morte degli dei ha come correlativa quella della loro nascita; si capisce pertanto come egli esclami: duemila anni e ancora non è nato nessun nuovo Dio! Il Dio cristiano non può risorgere, egli è definitivamente assegnato al regno dei morti e, del resto, una tale resurrezione, se mai fosse possibile, non sarebbe bene accetta. L'attesa divinità viene chiamata Dioniso, così che Nietzsche s'interroga: «Sono stato capito? – *Dioniso contro il Crocifisso*»[22].

Occorre stabilire quale sia la differenza essenziale tra Cristo e Dioniso, senza accontentarsi della consueta indicazione che cristianamente il dolore è un'obiezione contro l'esistenza terrena, mentre dionisicamente il mondo di quaggiù è tanto forte e ricco da giustificare un'immensa quantità di dolore, che tragicamente l'uomo accetta e vuole (questo è vero, ma non è tutto e non è nemmeno ciò che maggiormente preme). Cristo è uomo e Dio, viene crocifisso, risuscita, ma torna al Padre, ascende al cielo; più difficile è dire in breve le vicende di Dioniso, date le numerose versioni della mitologia che lo riguardano; comunque, anch'egli è uomo e dio, è il dio-bambino, che viene sbranato dai Titani, ma è il due o tre volte nato da padre divino e da donna mortale, a lui si debbono l'origine del vino, le feste sfrenate, gli sponsali gloriosi, le riapparizioni dopo le persecuzioni; in una parola, è un'espressione della pienezza della vita, della sua autosufficienza e quindi è un simbolo dell'immanente, come Cristo lo è del trascendente e del soprannaturale. Dioniso quindi andrebbe bene, sarebbe pienamente sufficiente; soltanto Nietzsche lo evoca, ma non lo fa venire, perché una divinità non può essere costretta a venire. Non c'è nulla da fare perché la nuova divinità nasca; anzi, è soltanto possibile che la sua nascita abbia luogo; questo è come dire che la fine della decadenza e la formazione di una nuova civiltà sono eventi problematici, che niente e nessuno è in grado di favorire o anche soltanto di preannunciare. Poiché la causa del nichilismo è l'ateismo, e «*oppositorum causae sunt oppositae*», occorre convenire che soltanto un Dio universalmente riconosciuto potrebbe, concludendo la vicenda dell'ateismo europeo, invertire l'andamento declinante delle cose, istituendo la civiltà di cui si avverte il bisogno, ma si è costretti a rimanere con questo avvertimento di un'esigenza, che non ci è consentito né di appagare né di muovere dei passi in direzione della sua soddisfazione.

Tanto prima che dopo Nietzsche, la considerazione del nichilismo come coscienza della decadenza, e la lotta contro di questa, non ricevono svolgimenti e integrazioni significative; tutto l'essenziale è dovuto all'autore di Zarathustra[23]. Nel

[22] *Ecce homo*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. VI, tomo III, p. 385.

[23] Non è da attribuire un qualsiasi nichilismo a Max Stirner, per la ragione che proclama: «Io ho riposto la mia causa nel nulla» (*L'unico e la sua proprietà*, in *Gli anarchici*, trad. it. cit., p. 323). – Invece, appartengono di pieno diritto al nichilismo questi pensieri di Baudelaire: «Il mondo ha iniziato la sua fine. La sola ragione per cui esso potrebbe durare è il fatto di esistere. Quanto è debole questa ragione paragonata a tutte quelle che annunciano il contrario, e in modo particolare a questa: che cosa ha ancora da fare il mondo sotto il cielo?… Nuovo esempio e nuove vittime delle inesorabili leggi morali periremo proprio là dove abbiamo creduto di vivere. Il meccanicismo ci avrà così americanizzati, il progresso avrà così atrofizzato in noi tutta la parte spirituale, che nulla tra le fantasticherie cruente, sacrileghe o anti-

frattempo il nichilismo è diventato un oggetto dell'industria culturale, e quindi giova alla causa dell'industrialismo e dell'economicismo. In questa sua nuova veste, esso ha perduto l'impronta aristocratica, che aveva avuto all'inizio e aveva mantenuto per più di un secolo, è diventato plebeo, ha reciso i suoi legami con la decadenza e il tramonto della civiltà, ha prodotto e continua a produrre incresciose escogitazioni intorno al nulla, e così forma una saliente manifestazione della moda oggi imperversante tra gli intellettuali.

naturali degli utopisti potrà essere paragonato ai suoi risultati positivi. Chiedo a tutti quelli che pensano di mostrarmi ciò di cui consiste la vita. Della religione credo inutile parlare, cercarne i resti… Non è nelle istituzioni politiche in particolare che si manifesterà la rovina universale, ovvero il progresso universale, dal momento che poco importa il nome… Allora tutto quello che non sarà ardore verso Pluto, sarà considerato immensamente risibile» (*Razzi*, in *Ultimi scritti*, trad. it. F. Rella, Milano, 1995, pp. 52-54).

Naturalmente, poiché il nichilismo, inteso come termine sinonimo di decadenza, appartiene per intero al romanticismo, non si può farvi ricorso se non limitatamente allo scopo di accertare a che punto si trova ai nostri giorni la consapevolezza dello stato di crisi della modernità, essendo la sua critica a questa, non interna, bensì esterna.

XVI.

PARAGONE TRA IL DECLINO DELLA CIVILTÀ ANTICA E QUELLO DELLA CIVILTÀ MODERNA

1. *Le condizioni delle religioni*

Molte volte, quando si è rilevato il processo di decadenza dell'Europa moderna, si è stati tratti spontaneamente a raffrontarlo con quello che travolse l'ellenismo, e in specie con la fine dell'impero romano, che dell'ellenismo è l'espressione politica. Filosofi, storici, economisti, ideologi, mentre descrivono la crisi che travaglia l'Occidente, evocano la sorte a cui andò incontro la civiltà greco-romana, a cui pareva arridere l'eternità e invece scomparve lasciando – almeno nell'immediato – soltanto un cumulo di rovine, e cedendo il posto ad un modo di sentire e di essere da essa completamente remoto.

Per restringersi ad alcuni pochi esempi, è da ricordare Proudhon, il quale, dopo aver indicato la rovina del costume in cui si riassume la dissoluzione moderna, soggiunge che il caso non è nuovo nelle vicende della civiltà, giacché si è presentato anche al tempo della decadenza greca e romana[1]. Nietzsche rimarca come la vita si presenti nell'umanità illanguidita, tanto che i più si comportano da spettatori gaudenti, avidi unicamente di peregrinare da un posto all'altro, e conclude che, come il Romano dell'età imperiale perdette se stesso, così deve perdere se stesso l'uomo moderno[2]. Formulate in un'epoca in cui si plaude alle «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità soprattutto da parte degli scrittori del positivismo, valutazioni del genere appaiono di una profondità inuguagliabile; si capisce quindi come, dopo che la prima guerra mondiale ha distrutto tante illusioni sul futuro dell'Europa, non ci si lasci sfuggire l'occasione di confrontare il tramonto dell'impero romano – in cui viene meno il legame che tiene stretto l'intero sistema, e cioè lo spirito di collaborazione sociale, le città vengono abbandonate, quanti non hanno possedimenti fondiari finiscono in miseria, il sistema monetario va incontro a gravissime scosse,

[1] Cfr. *La Giustizia nella Rivoluzione e nella Chiesa*, trad. it. cit., p. 76.

[2] *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere*, ed. it. cit., vol. III, tomo I, versione di S. Giametta e M. Montinari, p. 295.

dall'economia di scambio si compie il trapasso all'economia senza scambio –, con le minacce di devastazione e di catastrofe che sembrano addensarsi sull'intero Occidente[3]. Com'è facile osservare, si è in presenza ora di folgorazioni ammirevoli, ora d'impressioni momentanee dettate da eventi transitori; inoltre quasi sempre la notazione pessimistica cede il posto alla speranza forzata in un capovolgimento dell'andamento del mondo; in ogni caso la comparazione tra lo stato della civiltà antica del IV secolo dell'era volgare e quello della civiltà moderna manca del requisito essenziale della sistematicità.

All'inizio del XXI secolo i tempi sono maturi, ossia sono presenti nella realtà effettuale delle cose tutti gli elementi necessari per eseguire in maniera sistematica il paragone tra il declino della civiltà antica e quello della civiltà moderna, ponendo a confronto ognuno dei domini dei quali le due civiltà si compongono, per le manifestazioni salienti che in ciascuno di essi si riscontrano.

Incominciando dalla religione, è da dire che tra la fine del paganesimo e quella del cristianesimo passa questa fondamentale differenza, la quale si riflette su tutte le altre, che nel mondo greco-romano l'autorità che presiede alla vita politica è quella medesima che attende alla cura della vita religiosa, mentre nel mondo cristiano ci sono due autorità diverse e, perché diverse, almeno tendenzialmente rivali. Questa dualità è contraria alla natura delle cose, perché il complesso del diritto è unico in qualsiasi intuizione del mondo, risponde a un solo principio ispiratore che sorregge tutte le volizioni giuridiche. Detto con altre parole, la Chiesa è identica con lo Stato, la politica – la quale, essendo attività legiferante, è tutt'uno con il diritto –, è indivisibilmente ecclesiastica e civile. È evidente che se il cristianesimo non avesse in qualche maniera per lungo tempo rispettato obliquamente codesta identità, non avrebbe potuto imporsi alle coscienze, e se pur si fosse imposto, non avrebbe potuto mantenersi, e invece si è mantenuto per secoli. Il rimedio è consistito in ciò, che la distinzione dei capi ecclesiastici e di quelli civili, dei pontefici e degli imperatori e dei re, viene ridotta ad una semplice distinzione di persone, correlativa alla distinzione dell'uomo in anima e in corpo, rimanendo affidata ai pontefici la mansione di attendere agli uffici che più direttamente riguardano l'anima, e agli imperatori e ai re il compito di provvedere alle faccende che più immediatamente concernono il corpo (che si denominano «temporali», mentre i precedenti si chiamano «spirituali») entro l'unità della *res publica christiana*, con una subordinazione, ora larvata, ora manifesta, di quanti badano agli affari temporali a quanti sovrintendono agli impegni spirituali. Sacri sono i pontefici e unti sono gli imperatori e i re, i quali provvedono a titolo di «braccio secolare» ad eseguire quanto occorre alla conservazione e all'estensione del regno di Dio, nella forma che può ricevere sulla terra. Così concepita, questa distinzione può presentarsi con dei pregi, tra i quali

[3] il confronto è istituito da L. von Mises in *Stato, nazione ed economia. Contributi alla politica e alla storia del nostro tempo*, trad. it. E. Grillo, Torino, 1994, che riepiloga le sue considerazioni sulla crisi di portata mondiale in atto, affermando che il processo di decadimento moderno si distinguerebbe da quello antico per la circostanza che ciò che una volta richiese secoli, oggi si compirebbe in tempi estremamente rapidi.

spicca quello di scansare l'arroganza e la prepotenza che insidiano gli animi umani, se si trovano a riunire tutto il potere esistente, e altresì di evitare che le dinastie dei principi, in cui si alternano individui di grande valore e persone dappoco, siano nel contempo dinastie di pontefici, con gli inconvenienti inevitabili che esse recano con sé. Tuttavia il seme della futura dissoluzione era con siffatta distinzione gettato, giacché essa contraddice la natura delle cose, come osservano concordemente Hobbes e Rousseau, e come conferma l'andamento delle cose del mondo in tutti i luoghi e in tutti i tempi[4].

Per molti secoli i principi cristiani offrono valido sostegno alla religione, respingendo i popoli di diverse o opposte credenze oltre i confini della *res publica christiana*, combattendo arabi e altri pagani, cacciandoli dalla Spagna, intraprendendo le Crociate, e soprattutto reprimendo le eresie che minacciano di dissolvere il cattolicesimo sul suo stesso terreno, e affiancando in ciò validamente i nuovi ordini religiosi, che sono garanzia in tutta la cristianità di conservazione della fede ortodossa. Ma viene il tempo in cui il loro orientamento muta e da amichevole si fa ostile, senza che per questo fatto cangino le grandi dinastie che dispongono dei destini dell'Europa, e nemmeno le rimanenti e più modeste monarchie. Il laicismo è appoggiato e favorito dai poteri politici, e il significato originario della «secolarizzazione» – che avrebbe in seguito assunto accezioni assai più radicali e lesive della cristianità – è quello della sottrazione di un bene, di un territorio, di un'istituzione, al controllo ecclesiastico e la sua attribuzione alla competenza dello Stato[5]. Quando alle monarchie assolute subentrano le monarchie costituzionali e a queste tengono dietro le repubbliche – tutti cangiamenti, questi, in cui il cristianesimo, ormai sempre più esausto, esercita un'influenza assai limitata – il laicismo, anziché cessare, soddisfatto dei risultati ottenuti, s'intensifica e accresce le sue richieste, lamentando ognora gli interventi, le interferenze, le ingerenze, della Chiesa nelle faccende politiche, che sono di esclusiva competenza dello Stato. I vecchi re erano guidati dai filosofi nel sopprimere ordini religiosi, nel confiscare possedimenti ecclesiastici; i nuovi governanti democratici hanno a loro disposizione legioni di intellettuali pronti ad adoperare la penna allo scopo di ridurre il cristianesimo ad un'ombra evanescente. Di recente, le cose sono giunte a tal punto che i cristiani delle diverse confessioni, compresi i cattolici, acclamano l'assurda divisione della Chiesa e dello Stato, di-

[4] Hobbes dice: «*Is homo vel coetus, qui summum habet imperium, caput est et civitatis et ecclesiae: Una enim est ecclesia et civitas Christiana*» (*De Cive*, XVII, 28, in *Opera latina*, ed. G. Molesworth, vol. II, p. 413; riproduzione anastatica, Aalen, 1966[2]). A Hobbes plaude Rousseau, dichiarando che è il solo filosofo che abbia visto esattamente il male e il rimedio, il quale è di riunire le due teste dell'aquila, e soggiungendo che il cristianesimo romano «*donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et Citoyens… Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien*» (*Du Contrat social*, in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, p. 464).

[5] All'inizio la «secolarizzazione» ha senso giuridico, che è da serbare distinto dal senso filosofico, che emergerà soltanto nel secolo XIX, e sembra che sia stato usato per la prima volta durante le trattative per la pace di Westfalia, per designare la liquidazione di domini religiosi, come mostra H. Lübbe in *La secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, trad. it. P. Pioppi, Bologna, 1970, pp. 19-30.

cendola garanzia di libertà delle coscienze, quasi che la libertà cristianamente intesa non fosse apportata dalla verità, e quasi che qualche secolo addietro codesta medesima libertà di coscienza non fosse stata solennemente anatemizzata. Poiché sulle essenze gli uomini non hanno nessun potere, e l'essenza della Chiesa è quella medesima dello Stato, è accaduto soltanto che allo Stato-Chiesa cattolico, mantenutosi sino all'inizio dell'età moderna, è succeduto lo Stato-Chiesa illuministico, il quale è tuttora il solo esistente in tutto l'Occidente, e di qui si protende verso le altre parti del pianeta, avido di conquistarle e così di diventare l'unica forma di reggimento ecclesiastico-politico che si dia. Tutto il rimanente è un insieme di vuote parole, che si possono moltiplicare a piacimento, senza che esse acquistino un qualsiasi contenuto da esprimere.

A questa differenza tra il tramonto della religione dell'ellenismo e la dissoluzione del cristianesimo se ne accompagna un'altra, dovuta alla circostanza che il cristianesimo è fondamentalmente una religione monoteistica, mentre il paganesimo greco-romano è schiettamente politeistico. Ora, una religione politeistica, conformemente al suo principio, regge meglio l'accostamento e la comunione con fedi e culti del pari politeistici, di quel che faccia una religione monoteistica, la quale è esclusivista di tanto, di quanto quella è incline a comportarsi in maniera inclusiva. Una divinità, che ha già accanto a sé altre divinità, non è lesa dalla circostanza che si trovi messa insieme a nuove potenze divine – a condizione che tutte siano rispondenti alla stessa intuizione del mondo –; il pantheon ha un'ampiezza sconfinata, in esso ci sono sempre posti vuoti da occupare; invece, una divinità, che presume di essere la sola e tratta come idoli vani tutti gli altri esseri divini accolti dai popoli, è annientata non appena è costretta a condividere il regno dei cieli e il cuore degli uomini sulla terra con altre divinità. La commistione delle credenze, quando ha luogo nelle religioni politeistiche, vi arreca tutt'al più la confusione; quando si effettua in quelle monoteistiche, vi produce la distruzione.

Nella dissoluzione del cristianesimo uno spazio amplissimo ha l'indifferentismo; questo si spiega, perché, mentre nell'antichità la religione è una faccenda di puro culto, nell'età moderna è anzitutto un affare di credenze dommatiche definite sino agli ultimi particolari. Quando popolazioni di differenti religioni si commischiano, gli antichi giudizi che le une esprimevano nei confronti delle altre a mano a mano si dissolvono; le accuse che reciprocamente si scambiavano intorno alle loro vedute si disvelano infondate; si osserva che il fatto che alcuni credano in un certo Dio e altri in uno diverso non va a scapito della comune umanità e della somigliante conduzione delle faccende della vita di tutti i giorni; un po' per volta nasce la convinzione che non faccia differenza seguire una religione piuttosto che un'altra. Per primo cade nell'irrilevanza il contenuto oggettivo delle fedi; la religione cede il campo alla soggettiva religiosità, all'animo pio; alla fine anche questo residuo viene meno, e gli uomini, tutti presi dalle faccende della vita quotidiana, perdono perfino il ricordo della loro antica convinzione in un destino ultraterreno. Le migrazioni dei popoli, se continuano e s'incrementano, arrecano ulteriore alimento non soltanto alla dissoluzione del cristianesimo, che diventa argomento di studi storici, essendo cosa del passato, ma riserbano simigliante sorte all'islamismo, all'induismo, al buddhismo, soprattutto se gli immigrati non trovano soverchia ostilità tra i vecchi abi-

tanti, e nel passare di poche generazioni sono bene accolti da essi e con essi si fondono.

La fine del paganesimo e quella del cristianesimo comportano parimenti l'abbandono della fede in una vita dopo la morte, diversa a seconda del comportamento che sulla terra si è tenuto, la dimenticanza di Dio e dell'immortalità dell'anima. In quest'opera di demolizione ha grande efficacia la filosofia, che tratta quelle credenze come miti di un'umanità ancora immatura. C'è però questa diversità tra la filosofia antica e quella moderna in tale critica e distruzione, che quasi tutte le tendenze dell'antica speculazione introducono un'interpretazione simbolica della religione, che trasforma certamente le viventi divinità di un tempo in fredde e smorte allegorie di principi fisici, morali, metafisici, ma pur si comporta con urbanità e cortesia verso le credenze popolari, mentre la filosofia cronologicamente e idealmente moderna, ossia l'illuminismo, ricorre all'irrisione, al sarcasmo, e soprattutto domanda imperiosamente che contro la superstizione si prendano provvedimenti da parte delle pubbliche autorità. Ne viene che il tramonto della prisca religione greco-romana occupa una lunga serie di secoli, mentre quello del cristianesimo si compie alla svelta – favorito com'è dall'urbanesimo, dal venir meno della distinzione tra la vita di città e la vita di campagna, e soprattutto dall'istruzione obbligatoria, che è un grande veicolo delle idee della modernità –, e guardando agli eventi degli ultimi decenni, sembra prossimo al pieno compimento (*motus in fine velocior*).

La differenza principale tra la fine dell'antica religione e quella del cristianesimo consiste però nella circostanza che la prima, dopo essersi imbevuta d'ascetismo e di misticismo, cede il campo ad una religione che la sostituisce e che, essendo fondata su una differente intuizione del mondo, predispone l'avvento di una diversa civiltà, mentre la fine del cristianesimo ha davanti a sé la completa sdivinizzazione, dopo che il laicismo, la secolarizzazione, hanno prodotto il vuoto, e come pallide larve sono scomparsi il deismo e la religione dell'umanità[6]. Ciò che è peggio è il fatto che l'età nostra, a causa della dominazione del macchinismo, oppone un ostacolo di eccezionale portata alla nascita di una qualsiasi nuova religione, o ad una ripresa di quelle tradizionali. Ogni religione comporta, tra i suoi requisiti preliminari, che l'uomo si ritragga dall'esterno e guardi a se stesso, figgendo gli occhi dell'anima nella propria interiorità, e che contempli i grandi spettacoli di una natura sostanzialmente non tocca dagli interventi volti ad assoggettarla all'industria. Contemplazione in luogo di produzione; interiorità al posto dell'esteriorità, sono le

[6] Confrontando il travaglio in cui è impigliata la civiltà moderna con la crisi che travolse la civiltà antica, J. Huizinga scrive: «La civiltà, pur decaduta, del 500 circa dopo Cristo, era emersa dalla civiltà che l'aveva preceduta recando seco l'eredità di un'alta forma religiosa, quella contro la quale, in certo senso, era venuta a naufragare la civiltà precedente… Il cristianesimo fu la forza motrice che dai secoli della barbarie fece sbocciare l'alta cultura medioevale… La storia svoltasi tra il III e il VII secolo dopo Cristo offre troppo pochi punti di contatto con l'epoca nostra per servire alla comprensione della crisi attuale. Ma un fatto importante, nonostante tutte le divergenze, si impone alla nostra attenzione. La marcia della civiltà romana fu una marcia che riuscì al dominio dei barbari, al regno della barbarie. Che il cammino della nostra civiltà finisca col condurre alla stessa metà?» (*La crisi della civiltà*, trad. it. B. Allason, Torino, 1962, pp. 16-17).

precondizioni dell'avvento delle religioni, il quale non a caso si è avuto costantemente prima della comparsa dell'industrialismo, ed è diventato raro e ha dato origine a culti improvvisati e meschini, che hanno il sembiante dell'evasione da una realtà diventata ostile, dopo che il macchinismo e l'economicismo sono diventati i tratti dominanti del mondo. La macchina getta l'uomo al di fuori di sé, gli istilla il sentimento della dominazione, quasi fosse il signore e il padrone del mondo, mentre in effetti ne è il servitore e lo schiavo, gli detta l'ingannevole persuasione di avere il proprio destino nelle sue mani, mentre l'ha rimesso ad una potenza estranea, gli fa confidare di avere dal futuro quello che non ha avuto in passato e che non è a sua disposizione nel presente, e così lo rinserra interamente nell'orizzonte del temporale, e per di più, di un temporale prossimo, che è da attendere non tra secoli, ma tra decenni, se non tra anni, perché non si è disposti ad aspettare e si esige di avere presto ogni cosa a portata di mano. In una tale disposizione delle coscienze, le religioni non possono né sorgere, né prosperare.

2. *Le condizioni dei costumi morali*

Via via che dalla repubblica si passa all'impero e i secoli dell'età imperiale di Roma si succedono, il costume va incontro alla degenerazione; è sotto gli occhi di chiunque abbia voglia di vedere che un simile processo di degradazione ha luogo da qualche secolo, e negli ultimi tempi si è così esteso e accelerato da indurre a chiedersi se non si sia alla vigilia di una vera e propria instaurazione della *bestialitas*, che riducendo l'uomo a livello dei bruti, tolga attendibilità e senso ad ogni questione concernente il futuro del genere umano, giacché un suo riscatto e una sua resurrezione dalla condizione dell'animalità appaiono per parecchio tempo inverosimili: è probabile che una volta che si sia diventati dei bruti, tali si è condannati a rimanere per un'epoca di una lunghezza interminabile.

Sotto l'usbergo del cristianesimo, il costume era stato severo e austero, e la legge interveniva a reprimere gli abusi che si compivano con opportuna durezza; dissoltasi la religione cristiana, tornano tutti gli aspetti più turpi e vergognosi della vita che avevano caratterizzato il declinante ellenismo, aumentati e potenziati in una misura che ha dell'incredibile. Ai vizi antichi se ne aggiungono dei nuovi, assai più distruttivi per il fisico e per il morale dell'uomo; ne è prova il ricorso ai cosiddetti «paradisi artificiali», i quali si ricercano unicamente quando tutti gli ideali della vita hanno perduto il loro significato, sono non tanto rifiutati, quanto dimenticati, quasi fossero insuscettibili d'esistere e in passato non fossero stati accolti, condivisi, e per essi non si fosse combattuto e, occorrendo, non si fosse accettata la morte.

C'è questa differenza tra la decadenza morale dell'antichità e quella che ha luogo oggigiorno, ed essa consiste in ciò, che allora gli imperatori introducevano provvedimenti atti a reprimere il malcostume, mentre le autorità politiche odierne accordano riconoscimento giuridico e protezione legale alle unioni paramatrimoniali, con danno di quelle matrimoniali, favoriscono i divorzi, rendendoli sempre più agevoli e di spedita effettuazione, concedono mezzi anticoncezionali gratuiti e legalizzano l'aborto, e, da qualche parte, l'eutanasia, e così e in molte altre analoghe maniere

vanno nella direzione voluta dalle masse, comportandosi secondo il detto di Nietzsche: «un solo gregge, e nessun pastore». Per quanto sia importante, non sta però qui la distanza essenziale tra l'ellenismo e la modernità, avviati l'uno e l'altra al tramonto, sibbene consiste in qualcosa di assai più fondamentale ed essenziale. Nella tarda antichità ci si comporta male, non in quella misura in cui ciò accade in ogni luogo e in ogni tempo, bensì in una assai più estesa, ma non si pretende che il male sia bene o che non si dia affatto distinzione tra il bene e il male. I filosofi della morale e i moralisti pratici dell'età imperiale si mantengono distanti da siffatte mostruosità, e tutti ribadiscono che il bene e il male sono oggettivamente distinti, e che la libertà dell'uomo consiste nell'agire nell'ambito della legge e in accordo con i suoi dettati. Il soggettivismo, l'individualismo, una volta portati alle loro conseguenze ultime, comportano che tutto è lecito, tutto è consentito, alla sola condizione restrittiva che il singolo abbia il consenso degli altri singoli, che il suo comportamento coinvolge, e che non riesca loro di danno, nella presunzione che ciò che è dannoso per uno, sia tale anche per gli altri. Qualunque azione si può compiere insieme da parte di molti, se tutti quelli che vi partecipano consentono nell'eseguirla, fosse anche una di quelle che nel tempo antico si consideravano abominevoli. Si può supporre che nessuno veda con favore, e quindi che dissenta dall'essere ucciso, ferito, privato del possesso dei beni, e simili; di conseguenza, l'omicidio, il ferimento, il furto, sono azioni proibite, che la legge punisce, sia pure in maniera così mite, molle, incerta, che più che di un'effettiva punizione, si tratta di una velleità di punizione. Queste due serie di azioni, rispondenti al medesimo criterio positivo, cioè concernenti il fare, per il quale si esige il consenso di quanti sono chiamati a compiere qualcosa insieme ad altri, e al medesimo criterio negativo, ossia attinenti all'evitare, per cui si presuppone il dissenso di coloro che si trovano coinvolti in azioni intraprese da qualcuno o da parecchi altri, esauriscono il campo dell'umano operare. Quelli enunciati sono i soli principi della morale del nostro tempo.

Gli unici aspetti controversi, che una volta si dicevano questioni casistiche, sono dati da ciò (per quel che riguarda il criterio del fare), che alcuni possono bensì, insieme ad altri, e in pieno accordo con essi, incominciare un'azione, che per il suo compimento richiede un certo tempo, ma nel corso della sua esecuzione possono cangiare avviso, e da favorevoli che erano diventare contrari e da consenzienti quali si erano dichiarati, rendersi dissenzienti, perché hanno mutato voglia. È legittimo il loro atteggiamento? E quale posizione debbono prendere gli altri? Sono costoro autorizzati a seguitare nell'azione intrapresa o sono tenuti a interromperla? E se si tratta di una di quelle azioni che una volta iniziate non si possono lasciare a mezzo? Manifestamente occorrerebbe una regola generale con cui risolvere i casi, e finché l'utilitarismo nella sua forma originaria o nella sua deviazione economicistica dominava pressoché incontrastato la modernità, detta regola era fornita da ciò, che il bene consiste nel vantaggio e il male è costituito dal danno. Si poteva quindi sostenere che si può comunque proseguire un'azione, serbino l'animo immutato o cangino opinione alcuni di quelli che l'hanno cominciata, purché siano anch'essi destinati in ultimo a guadagnare denaro, e che la convenienza di continuarla diventa dubbia oppure addirittura inesistente, se il lucro si fa incerto oppure difficile o impossibile da ottenere. Poiché si supponeva che tutti gli uomini assennati desiderano

di trarre un profitto sempre e dovunque se ne presenti l'occasione, i diritti della libertà di coscienza dei momentaneamente dissenzienti erano in definitiva salvi, e la loro sopravvenuta contrarietà a compiere i passi necessari per procacciarselo poteva essere attribuita ad insufficiente informazione o ad un'improvvisa obnubilazione mentale. Ma da quando è sopravvenuto l'edonismo a contrastare l'economicismo, tutte queste considerazioni hanno perduto la loro validità, giacché, oltre che sotto i propositi illustrati in precedenza, il piacere e il dolore differiscono dal vantaggio e dal danno, perché non ammettono una misura comune, e perché, invece di essere costanti, sono instabili e pronti a lasciare il posto ciascuno al suo contrario. Le questioni che ne derivano restano aperte, e i moralisti pratici, chiamati a risolvere i problemi dei particolari *officia ethica*, dovrebbero trattarli e sforzarsi di venirne a capo; ma se c'è una figura che da parecchio tempo è scomparsa dalla cultura è quella del moralista pratico, il quale ha bisogno nel suo lavoro di appoggiarsi ad una tradizione uniforme e consolidata, e questa fa difetto.

Tutto il rimanente, e cioè se condurre vita solitaria o in comunione con altre persone, se avere dei figli o rifuggire dalla prole come da una fonte inesauribile di fastidi, se partecipare alla politica o astenersene; in breve, tutto ciò che riguarda la vita e la morte, il modo di condurre la prima e di comportarsi nei riguardi della seconda, obbedisce a quest'unico assioma, che a decidere è ogni singolo individuo, secondo quello che gli viene in mente.

L'attuale «Stato sociale» ripete le elargizioni diffuse a Roma già in età repubblicana e poi dilagate durante l'impero, con questo di diverso, che le antiche elargizioni dispensavano grano e altri alimenti, mentre lo Stato sociale accorda soprattutto protezione sanitaria, ciò che fa sì che, con i mezzi forniti dall'attuale arte medica, accanto alle persone sane e vigorose si mantengano in vita e giungano alla vecchiaia gli individui tarati, con deterioramento della qualità della specie umana. I disturbi psichici, favoriti dalla disgregazione della famiglia, dal venir meno dell'autorità dei genitori sui figli, dagli abusi dei farmaci, dalla morale rilassata, dall'istruzione che richiede scarso impegno di studio, dalla diminuzione delle ore di lavoro, dall'impiego di mezzi meccanici nell'esecuzione dei vari mestieri, dalla mancanza d'ideali, per cui i giovani, ripiegandosi su di sé, trovano soltanto vuoto interiore, e da molteplici altri fattori, tra i quali spiccano la mancanza di vita all'aperto, nel seno della natura, l'artificiosità dell'esistenza cittadina e la poca fatica durata durante il giorno, giacché la sana stanchezza fisica ha rimedio sovrano nella notte il sonno soave, che Omero chiama signore degli dei e degli uomini tutti, nonché dall'incapacità di sopportare i menomi disagi (che è anche un fattore della diffusione dei suicidi). Non era stato forse già detto da Goethe che il mondo minacciava di trasformarsi in un enorme manicomio, in cui tutti sarebbero stati, a vicenda, infermieri e pazienti?

3. *Le condizioni degli Stati e dei reggimenti politici*

Sia l'impero romano, sia l'Europa e l'America settentrionale dei nostri giorni sono meta di migrazioni di popoli, che nell'antichità talvolta si aprivano la strada con la forza delle armi, talaltra erano accolti pacificamente, mentre, almeno per il mo-

mento, le attuali migrazioni avvengono tutte in maniera pacifica. Nell'antichità lo scopo era duplice, di riempire i vuoti che la denatalizzazione produceva negli eserciti incaricati di difendere i confini dell'impero, e di avere braccia che lavorassero i campi che diversamente sarebbero rimasti incolti. Modernamente lo scopo militare non c'è perché le armi hanno raggiunto un livello tale di perfezione da avere bisogno di pochi soldati – ma questi ottimamente preparati, così che gli eserciti di professionisti hanno sostituito o stanno per sostituire dovunque quelli di leva, divenuti antiquati e inservibili –, mentre si è accresciuto a dismisura lo scopo civile, giacché occorrono sempre più operai nell'industria, lavoranti nel commercio, aiutanti nelle famiglie per le mansioni domestiche. I banchieri, i capitani d'industria, i mercanti, incoraggiano questi nuovi arrivi, perché essi abbassano il tasso salariale nei paesi d'accoglienza, e sono altresì ben visti nei luoghi d'origine, ordinariamente più poveri, nei quali i salari tendono ad elevarsi[7].

Le migrazioni attuali, sebbene si siano grandemente intensificate negli ultimi decenni, sembrano destinate a crescere ancora, per la presenza di alcune cause, che mancavano nell'antichità ma che oggi si fanno già sentire e si preannunciano in aumento in un futuro più o meno prossimo. Tra di esse i posti principali spettano alla desertificazione di larghe plaghe di taluni paesi asiatici e soprattutto africani, e all'aumento incontrollato della popolazione in codeste regioni del globo, che spingono i loro abitanti a cercare terre in cui poter vivere con un certo agio e prima ancora con le indispensabili risorse alimentari. Nel mondo antico la Terra era ecologicamente intatta – ciò che non toglie che per altre ragioni le condizioni dei terreni fossero a volte cattive –, mentre adesso è trattata con scarso rispetto, sebbene sia la madre che tutti ci sostiene e ci sostenta. Anche allora dei popoli spingevano altri popoli a cercare nuove terre; le guerre erano diffuse, ma erano pressoché inesistenti le rivoluzioni sociali, le popolazioni avevano a disposizione ampi territori, se si considerano in relazione al loro piccolo numero, mentre adesso accade tutto l'opposto. Per i popoli emigranti la perdita dell'identità nazionale, della lingua d'origine, della tradizione, della cultura, è inevitabile, e questa perdita rappresenta un danno incomparabile, perché l'umanità, per possedere la pienezza del suo fulgore, ha bisogno della totalità delle sue manifestazioni, quale che sia la loro forma e il loro assetto. I cosiddetti popoli primitivi, approfonditamente studiati, hanno rivelato tale ricchezza di credenze religiose, di abitudini di vita, piene di suggestivi risvolti simbolici, che molti etnologi rimpiangono che o nei loro luoghi d'origine, invasi dal macchinismo occidentale, o nei paesi in cui sono emigrati, abbiano smarrito la loro identità, trasformandosi in un sottoproletariato che riempie le anonime e squallide periferie del vecchio e del nuovo continente.

Tra le migrazioni antiche e quelle odierne passa anche la differenza che le prime erano dirette soltanto da Oriente ad Occidente, mentre adesso a quelle che seguono lo stesso andamento si sono aggiunte le migrazioni che dal Meridione si portano

[7] L. von Mises ha messo in chiaro la legge per cui la corrente migratoria va dai paesi meno produttivi a quelli più produttivi, sia che si tratti di migrazioni individuali o di migrazioni collettive. Cfr. *Stato, nazione ed economia. Contributi alla politica e alla storia del nostro tempo*, cit., pp. 52-53.

verso il Settentrione, la quale differenza ne trae un'altra con sé, di decisiva importanza, che le prime avevano luogo tra popolazioni dello stesso ceppo etnico, e quindi erano conformi alla legge etnologica la quale vuole che commischianze simili giovino all'elevazione dei popoli, laddove le seconde si compiono tra popolazioni appartenenti alle etnie più diverse e disparate, ciò che non è di buon auspicio per l'umanità che sorgerà da tali incroci. Nei confronti delle migrazioni, che hanno raggiunto un'elevata consistenza e paiono irrevocabilmente dirette ad acquistarne una ancora maggiore l'America settentrionale e soprattutto l'Europa paiono disarmate, ed è senz'altro questa una conseguenza del nichilismo su cui ci siamo soffermati. Le convenienze economiche sommariamente richiamate non spiegano interamente, e nemmeno principalmente, l'atteggiamento che in questa materia prende l'Europa, il quale, più ancora che dalla rassegnazione, si direbbe ispirato dall'inerzia e dall'apatia più completa. È evidente che, crescendo a dismisura le immigrazioni, l'Europa non può conservare la propria tradizione culturale, a cui si debbono l'arte, la scienza, la filosofia, che pur ha prodotto sino a qualche tempo fa e che rappresentano il suo titolo di gloria. Le lingue, in mezzo a tanta confusione, non possono mantenere la loro purezza, la loro precisione, la loro straordinaria ricchezza di sfumature di significati tra le diverse espressioni, la saggezza incarnata in tanti proverbi, brevi, arguti, sentenziosi; tutte cose che si riflettono nell'intero comportamento delle persone. Nel modo di esprimersi degli individui più umili si trovava condensata e riassunta tutta la storia dei loro paesi; come aspettarsi, se seguita e s'accresce a dismisura l'immigrazione, che possano ancora in futuro aversi meraviglie del genere, che non s'incontrano soltanto nei romanzi? I nuovi venuti parleranno le lingue europee in modo approssimativo, saranno influenzati dal gergo radiofonico e televisivo, nonché da quello sportivo, e i vecchi abitanti, presi in mezzo a loro e con loro confusi, non si comporteranno molto diversamente. Le migrazioni antiche a un certo punto si fermarono e si ebbe un assestamento stabile dei popoli dell'Europa; è per lo meno incerto che quelle odierne, in ciò che hanno alla base la crescente desertificazione del pianeta Terra, siano per arrestarsi in un uguale, o simile periodo di tempo.

Può accadere che in futuro alle immigrazioni pacifiche si aggiungano quelle guerresche, com'è da supporre che sia per capitare, se al lungo periodo di pace – intervallato soltanto da guerre regionali, che sono quelle minime, e hanno, tra l'altro, lo scopo di misurare le forze degli eventuali contendenti –, che si è avuto dopo il secondo conflitto mondiale, subentra un nuovo periodo d'ostilità che coinvolga le grandi potenze di più continenti. Poiché la causa primaria della guerra è la voglia di eseguire vendetta delle colpe che un popolo avverte essergli state arrecate, resta da accennare alla causa secondaria dello stesso evento, la quale è quella stabilita, una volta per tutte, da Platone, il quale esattissimamente la ripone nell'aumento della popolazione. Se c'è davvero stato, come si suppone, un tempo in cui pochi gruppi umani, composti ciascuno da un numero limitato di individui, erravano su territori in gran parte ancora deserti, non ci potevano essere vere e proprie guerre, ma tutt'al più risse momentanee; a mano a mano che gli abitanti del globo sono aumentati, sono sorte le guerre, essendo cresciute le eventualità del desiderio della vendetta, si è preso a combattere tra eserciti regolari, e i conflitti sono diventati ognora più aspri,

senza esclusione di colpi, ed è infine arrivato il momento in cui la distinzione medesima tra la condizione di guerra e quella di pace si è resa incerta, precaria, vaga. Non bisogna confondere le guerre con gli stati in cui si eseguono operazioni militari ostili; le guerre incominciano molto prima, con la preparazione delle armi e degli uomini che debbono impugnarle, con l'elaborazione dei piani d'attacco e di quelli di difesa, e finiscono molto dopo che i combattimenti in campo aperto sono cessati, con le condanne alla detenzione e alla morte dei comandanti dei vinti e con il ludibrio e il vituperio gettato su ogni loro pensiero e ogni loro azione. L'aumento sterminato della popolazione odierna, che nessuno ha la voglia e il potere di arrestare o anche soltanto di contrastare con efficacia, è di cattivo auspicio per il futuro pacifico dell'umanità, e a nulla giovano gli auspici di concordia e di amicizia tra i popoli che da tante parti si pronunciano, nessun potere avendo le parole sulle cose.

Nella modernità il mito della crescita economica indefinita corrisponde al mito dell'eternità di Roma, che durante il tardo impero venne mantenuto nonostante tutte le smentite che riceveva dall'andamento delle cose, e come questo ottuse la coscienza della decadenza della civiltà dell'ellenismo, così quello obnubila la coscienza della decadenza della civiltà attuale. Per il rimanente, nessun paragone è possibile tra l'impero romano e quello della nazione americana, che si è affermato in seguito alla seconda guerra mondiale e dura tuttora. Al di fuori dell'impero romano, i barbari differivano dai cittadini di Roma per genere di vita, abitudini, costumi; l'occidentalizzazione del mondo – la quale sta diventando una sua americanizzazione – ha avvicinato di molto i modi di vita di pressoché tutta la popolazione del pianeta. Qualche religione orientale cerca di resistere all'invasione dell'Occidente; la maggior parte delle religioni insigni, ma stazionarie, dell'Oriente convive per il momento con il macchinismo, i giornali, i mezzi di comunicazione provenienti dalla parte opposta del pianeta, sebbene tutte queste cose e le molte altre che è inutile ricordare perché sono note a chiunque, contrastino radicalmente con le intuizioni del mondo di cui quelle fedi religiose sono parti integranti. Molto più incerto è il futuro dell'Africa, in cui la popolazione aumenta a dismisura, l'economia di un tempo è stata distrutta dal colonialismo europeo, e una nuova, conforme alle esigenze della modernità, stenta ad affermarsi, mentre nel costume coesistono aspetti d'età remota e usanze importate all'ultimo momento.

La maggiore differenza tra il tardo impero romano e l'Occidente, e in parte anche l'Oriente, dei nostri giorni, si ha in campo politico, poiché la romanità concluse la sua vicenda con l'avvento del dispotismo, di reggimenti assoluti basati sul potere militare, di monarchia pura e schietta, mentre gran parte del mondo moderno si governa democraticamente, giacché si vota in libere elezioni e i parlamenti decidono la sorte di chi deve reggere lo Stato e di chi deve rimanere all'opposizione. Nell'antichità, oltre agli imperatori legittimi, c'erano gli usurpatori in lotta con i primi; oltre le guerre esterne, erano diffuse quelle civili e quelle insieme esterne e civili; si avevano congiure di palazzo, uccisioni di principi; oggigiorno non accade, in larga scala, niente di simile, e la vita politica è per tutte le parti in causa interamente tranquilla.

Alla disparità dei reggimenti politici si accompagna quella dei sistemi giuridici e dell'amministrazione della giustizia, la quale è grandissima. Nella monarchia assoluta di tipo orientale, che si afferma in ultimo a Roma, i principi intervenivano nel

determinare i delitti e le pene o direttamente o mercé i loro funzionari; le pene erano gravi e talvolta efferate, come capita quando i cittadini sono degradati a sudditi, quella di morte era inflitta spesso in maniera ignominiosa, come accadeva con la crocifissione o con l'abbandono *ad bestias* dei condannati; nei supplizi si faceva valere la distinzione tra gli *honestiores* e tra gli *umiliores*, che erano assai diversamente trattati; il *crimen maiestatis* aveva ricevuto diverso significato da quello che aveva avuto all'origine, quando era inteso come attentato alla costituzione, mentre era alla fine riguardato come attacco alla persona del principe, che si può compiere oltraggiando la sua persona o anche la sua immagine, e perfino cercando d'investigare il futuro suo e della sua casata mediante gli strumenti forniti dalla magia. A ciò forma singolare contrasto il lassismo giuridico odierno, per cui anche ai delitti più atroci sono comminate soltanto pene detentive, che poi di regola sono ridotte nella durata, e l'offesa alle supreme autorità dello Stato è punita soltanto simbolicamente.

4. *Le condizioni delle arti, delle scienze e delle filosofie*

Nella comparazione della vita intellettuale del declinante ellenismo e di quella moderna versante in un'analoga condizione, la prima differenza che salta agli occhi è quella che riguarda l'arte del dire, la retorica, che classicamente è tenuta in grande stima, mentre da qualche secolo – anche per effetto di un'estetica dissennata, che ha dichiarato una guerra di sterminio alle figure retoriche –, è pressoché estinta. Nell'antichità, allorché ci si avvede che la retorica volge verso il basso, si descrivono tutti gli aspetti del fenomeno, non trascurando nemmeno quelli esterni, come sono le vesti indossate dagli oratori, i gesti da essi impiegati per accompagnare il parlare, il tono della voce, per giungere alle parti essenziali, che sono i modi con cui ottenere efficacia negli animi degli ascoltatori e guadagnare il loro consenso nell'attività politica o nell'azione giudiziaria. Si sostenne allora che, essendo subentrato l'impero alla repubblica, era mancato il massimo campo all'agone retorico, che era quello dei dibattiti politici; ma, adesso che a chiunque è consentito dire qualsiasi cosa a qualsiasi proposito, non sembra affatto che la riguadagnata libertà giovi a risollevare le sorti della retorica, la quale è altresì esclusa dall'insegnamento, quasi fosse immeritevole della sia pur minima considerazione.

Gli alla fine del II secolo dell'era volgare, le arti figurative vanno incontro nell'impero romano ad un allontanamento dalle strutture organiche, a cui in precedenza si erano attenute, mentre incomincia a diffondersi un atteggiamento eclettico, che diventerà dominante nel secolo successivo, in cui si assiste a una sovrapposizione di forme ellenistiche e di motivi stilistici orientali. Così, prima il peso di una tradizione plurisecolare, poi l'allontanamento da essa collaborano nel determinare lo scadimento dell'arte antica, e occorre attendere che passi un lungo periodo di tempo prima che essa sia sostituita da un'arte cristiana di grande valore. Diverse sono le ragioni del periodo di travaglio, che le arti figurative stanno attraversando negli ultimi decenni, in cui è diventato problematico il rapporto tra l'opera d'arte e la natura, si sono fatti valere scopi prammatici e utilitari soprattutto nell'architettura, che è da sempre destinata a perseguire quella che in termini kantiani si dice la *pulchritudo*

adhaerens, mentre ad altre arti è riservata la superiore *pulchritudo vaga*, l'unica che obbedisca ai soli fini della pura e disinteressata contemplazione.

La stagione creativa della matematica e della scienza della natura dell'ellenismo si è conclusa da molto, quando l'impero romano si avvia al tramonto, e analoga è la condizione della tecnica antica, la quale non produce niente di nuovo, nonostante il pressante bisogno che l'impero romano aveva di armi più efficaci, di mezzi di trasporto più sicuri, di un sistema viario più perfetto di quello – già mirabile, ma ormai in crisi – prodotto per l'innanzi, per far fronte agli attacchi dei barbari alle frontiere e per cercare di infondere una novella vitalità alla declinante condizione della sua agricoltura, del suo artigianato, del suo commercio, in una parola, della sua complessiva economia e delle sue finanze, che, se non fossero state rinvigorite e corroborate, sarebbero state destinate a una fine immancabile, che imperatori di grande valore morale, civile e militare, potevano procrastinare, ma non evitare. Niente di simile capita alla scienza e alla tecnologia moderne, che seguitano a percorrere con successo la strada imboccata con la rivoluzione scientifica e industriale, preannunciata nell'autunno del Medioevo, anticipata nel Rinascimento e attuata nel Seicento e nel Settecento. Come dimostra soprattutto l'informatica, la tecnologia attuale è capace di compiere conquiste, che debbono ancora esplicare l'insieme dei loro effetti culturali e sociali.

Ciononostante, se si confronta la situazione della scienza più recente con quella dell'inizio del Novecento, occorre convenire che attualmente si è in un periodo di quella che qualche epistemologo come Th. Kuhn denomina di «scienza normale», mentre allora si era in un'epoca di sommovimenti profondi che arrecavano modificazioni radicali nei principi di questi domini del sapere. L'introduzione della teoria degli insiemi, quella dei numeri transfiniti, il teorema dell'incompletezza di Gödel – come in precedenza lo sviluppo delle geometrie non euclidee – arrecano dei rivoluzionamenti nella matematica; in maniera analoga, la teoria della relatività di Einstein, quella dei quanti con gli sviluppi che riceve dalla scuola di Copenaghen, cangiano l'impostazione di fondo della fisica. Attualmente la scienza cresce mediante contributi che si aggiungono ad altri contributi entro solchi già aperti, ma da ciò non è da trarre alcuna conseguenza negativa sullo stato del sapere matematico e di quello naturale, essendo nell'indole delle cose che si proceda in questa maniera. La scienza avrebbe piuttosto da temere da un seguito continuo di rivoluzioni, che la sconvolgerebbero e ne renderebbero dubbia la consistenza, perché non le lascerebbero il tempo occorrente per dare forma adeguata alle conseguenze da esse implicate. Rientra nella norma che le conquiste della tecnologia seguano di qualche tempo le acquisizioni della scienza, anziché essere ad esse contemporanee, giacché la tecnologia non è altro che fisica applicata, e una tale applicazione richiede decenni, se non più ampi tratti di tempo. Non c'è, dunque, niente all'interno della scienza che possa indurre a paventare un suo arresto o anche soltanto un rallentamento del suo cammino; i pericoli, per essa, provengono unicamente dall'esterno. Di tutti i domini di cui si compone la civiltà attuale, la scienza è quella che – insieme alla tecnologia che l'accompagna –, si trova in condizioni migliori, ma ogni civiltà è un intero, di cui nessuna parte può durare a lungo, se le altre vanno incontro alla dissoluzione.

Assai diverse considerazioni si debbono compiere per quel che riguarda il para-

gone tra lo stato attuale della filosofia e quello dell'ultima fase della filosofia dell'ellenismo, incominciando dagli aspetti più esteriori e concludendo con quelli costitutivi. La filosofia ha bisogno che ci sia un ceto d'uomini completamente libero dalle preoccupazioni ordinarie della vita, che non deve avere nessuna cura di quanto è richiesto dai bisogni comuni dell'esistenza, disponendone già in abbondanza e con decoro, rispetto alla condizione in cui versa la maggior parte dell'umanità. A ciò risposero le antiche caste sacerdotali dell'Oriente e dell'Egitto; poi in Grecia i possedimenti fondiari e la proprietà di un certo numero di schiavi; quindi nel Medioevo gli ordini religiosi; all'inizio dell'età moderna la condizione della nobiltà e quella della borghesia benestante; infine l'insegnamento universitario, che richiedeva uno scarso dispendio di energie, forniva mezzi sufficienti, se non larghi come quelli precedenti, e insieme serviva a trasmettere agli uditori la fiaccola della ricerca più alta e veramente scientifica, fiaccola più sacra di quella della vita. Ma adesso la filosofia ha nell'Università un posto sempre più limitato, e che tende a diminuire ancora, giacché la trasmissione dell'ideale della ricerca nella scienza fine a se stessa è diventata un'illusione, a causa delle mete perseguite dalla generalità degli uomini, che hanno dalla loro parte l'andamento prammatico della modernità. Si aggiunga la finale perdita di credito della figura del filosofo, di cui, del resto, da sempre si sorride come di un individuo perso nelle nuvole e socialmente inutile, e si comprenderà come le stesse condizioni esterne dell'esistenza della filosofia stiano rapidamente esaurendosi, mentre, quanto al contenuto, essa è, se non proprio morta, in uno stato d'inanizione, che della morte è la prefigurazione.

A tutto questo formar radicale contrasto la filosofia degli ultimi secoli dell'impero romano che con il neoplatonismo fornisce il suggello più comprensivo e più elevato alla speculazione quale si era avuta in Grecia a partire dai Presocratici. Gli ultimi platonici dimostrano la loro fedeltà all'ellenismo, rimanendogli fedeli anche dopo l'affermazione del cristianesimo e dopo la stessa chiusura della Scuola di Atene, che è l'ultimo asilo della libertà filosofica del mondo antico.

Se al termine di questa breve rassegna dei molteplici settori in cui si compie il declino delle due civiltà considerate in quest'opera, si richiamano alla mente le conclusioni tratte, occorre convenire che, con l'eccezione della scienza della natura, della tecnica e della politica, il paragone va dovunque a vantaggio dell'antichità. Qualche secolo addietro, quando si suggeriva di passaggio la possibilità che la civiltà moderna subisse un destino uguale a quello della civiltà antica, si avanzava un'ipotesi estrema, a cui presumibilmente non si credeva sul serio, tant'è vero che quanti la proponevano, seguitavano, di solito, ad avere fiducia nell'avvenire della modernità, avanzavano programmi di cultura, di morale, di politica, i quali presupponevano che si potesse per un lungo tratto di tempo continuare nella strada in cui ci si trovava e che l'umanità avesse davanti a sé una sorte dignitosa. Adesso queste illusioni sono venute meno, si tira avanti senza chiedersi dove si è diretti, si vive alla giornata, paghi di dibattere questioni meschine, asserviti per intero ai bisogni immediati della vita, la cui dominazione rappresenta la forma attuale della schiavitù. Nessuna singola persona e nessun gruppo di persone può lusingarsi di avere la capacità d'influire sull'andamento delle cose e di cangiare, sia pure di poco, la direzione presa dal mondo, a cagione di un insieme di fattori che soltanto una forza divina può annientare.

Sarebbe immorale contribuire al declino della civiltà, ma per basare il personale comportamento sui principi della morale non è richiesta una virtù eroica, bensì sono sufficienti alcune poche decisioni, che, in certi casi, possono risultare anche gradite. Attendere, secondo le proprie forze, alla ricerca della verità, di cui la filosofia, stando al detto di Aristotele, è la scienza, senza aspettarsi per ciò alcun pubblico riconoscimento; vivere nella solitudine interiore, accettando di avere solo Dio per termine di riferimento, e nell'isolamento esteriore, improntando i rapporti con gli altri alle sole regole dell'urbanità; tenersi lontani da ogni partecipazione attiva alla politica, da cui non s'è niente da ripromettersi; fare l'uso più parco possibile degli strumenti della tecnologia, ma non interdirselo completamente, perché non le cose esterne, ma quelle che vengono dal di dentro contaminano l'uomo; questo, e poco altro, si richiede per non partecipare allo scempio del mondo.

In questo non c'è niente che interessi la filosofia, che deve procacciarsene la comprensione, dopo di che non ha più niente da proporsi, più niente da fare. Come dice Hegel, la filosofia non fa causa comune con il mondo, non presta attenzione ai suoi accidentali accadimenti, i quali non sono un affare che la riguardi[8].

[8] *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in *Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., Bd. 17, pp. 343-344.

Indici

Indice dei nomi

Abelardo, 166.
Abramo, 63.
Adam Ch., 216.
Adamo, 110,114, 121, 132, 152.
Adriano, 72, 80.
Agostino (Sant'), 13, 36, 58, 65, 109, 111, 114, 116, 117, 122, 129, 133, 167, 266.
Albertini M., 197.
Alcibiade, 20.
Alcmeone, 34.
Alessandro Helios, 38.
Alessandro Magno, 10, 41, 42.
Alessandro Severo, 62. 63, 73, 80, 83.
Alimena B., 279.
Allard P., 126, 131.
Allason B., 195,339.
Allegra G., 121.
Ambrogio (Sant'), 117,130.
Amerio R., 182-4.
Ammiano Marcellino, 39, 44, 67, 71, 72, 74, 81, 93, 132, 244.
Amoretti G.V., 209.
Ampolo C., 263.
Anania, 267.
Anassagora, 52.
Anassimandro, 30, 43, 49, 50.
Anders G., 196.
Andreini Rossi I., 168.
Anito, 32.
Annibale, 25.
Anselmo d'Aosta, 166.
Antonino Pio, 56, 80.
Antonio M., 38, 55.
Apollonio di Tiana, 63.
Apuleio, 62.
Arcadio, 131.
Ardigò R., 277, 278.
Argan G.C., 295.
Ario, 102-3, 107.
Ariovisto, 96.
Aristofane, 42, 52, 239.
Aristotele, 9, 16, 17, 23, 24, 26, 27, 29, 31, 35, 41, 43, 52, 53, 55, 60, 64, 109, 139, 140, 150, 160, 166, 167, 224, 246, 253, 263, 271, 309, 316, 349.
Arminio, 96.
Arnim I., 13, 203.
Aron R., 235.
Ashton T.S., 218.
Atanasio, 107.
Augusto, 38, 44, 55, 56, 57, 62, 64, 65, 72, 80, 85, 118.
Aulo Gellio, 57.
Aureliano, 62.

Bacchelli R., 146, 308.
Baccini D., 10.
Bacone F., 158, 215, 217, 304.
Balmes G., 158, 165.
Balzac H., 220.
Barbone O., 218.
Bacellona P., 282.
Barilli R., 292.
Barnaba (San), 117, 174.
Battaglia F., 154.
Baudelaire C., 137, 333.
Beauchamp T.L. 269, 306.
Beccaria C., 271-2.
Béguin A., 324.
Belardinelli S., 195.
Belisario, 98, 101.
Beloch G., 82.

Belvedere G., 67.
Benedetto G., 263.
Benevolo L., 296, 299.
Bentham G., 217, 221.
Bergson H., 226.
Berr H., 92, 170.
Bertram E., 331.
Bianco F., 186.
Binni W., 125.
Biondo F., 135.
Bistolfi M. 28.
Boatta A., 290.
Bocardo, 96.
Bohr N., 167.
Boissier G., 57, 127.
Bonfanti E., 297.
Bonini E., 77.
Bonsiepen W., 241.
Borowski L.E., 201.
Boyle R., 217.
Bracciolini P., 135.
Bravo G.M., 197.
Brilli A., 287.
Brown L.R., 228.
Brule, 92.
Brunelli S., 330.
Brunschvicg L., 308.
Bruschi R., 335.
Buddha, 63, 187.
Bultmann R., 184-6.
Buonaiuti E., 179-80.
Burckhardt J., 18, 21, 120, 224.
Burgisser G., 10.
Burke E., 165, 242-4.
Burnham J., 232.
Busino G., 231, 255.
Busiride, 32.
Buzzi R., 236.

Cacciapaglia G., 10.
Caifa, 130.
Caino, 116.
Calabrese Conte R., 73.
Calasso R., 23, 199.
Calderón de la Barca P., 202.
Caligola, 57, 61, 65-6, 81.
Callois R., 21.
Calò G., 201.
Calogero A., 154.
Calvino J., 158.
Calzecchi Onesti R., 60.
Cantarella R., 240.
Cantimori D., 259.
Cantoni G., 34.
Caracalla, 61, 62, 79.
Carboni C., 154.
Carchia G., 294.
Carlo Magno, 108, 177.
Carlyle T., 185, 204-5, 209, 221-2, 244.
Carneade, 57.
Carnevale E., 279.
Cartesio R., 166, 215, 216, 261, 303, 308, 309, 330.
Casini T., 158.
Cassio Dione, 56, 57, 65, 72.
Castex P.-G., 220.
Castronovo V., 219.
Castronuovo A.M., 280.
Castrucci E., 283.
Catone (il censore), 57.
Catone (l'uticense), 82.
Cattaneo M.A., 269.
Cavalli A., 198, 250.
Cavarero A., 201.
Cavazza F.L., 280.
Cavicchia Scalamonti A., 17.
Celada Ballanti R., 186.
Celso, 124, 125.
Cerase P.A., 299.
Cesare, 10, 11, 44, 55, 65, 84, 96.
Chenu M.D., 168.
Chiarenti E. e G., 205.
Cicerone M.T., 11, 16, 17, 20, 25, 33, 38, 43, 44, 51, 55, 57, 64, 75, 76, 82, 128, 162, 195.
Cimino A., 229.
Cini M., 229.
Cinna, 69.
Cipolla C.M., 218.
Cipriano (San), 127.
Claudiano, 25, 39, 98.
Claudio, 56, 65, 124.
Cleone, 240.
Cleopatra, 38.
Clistene, 20.
Clodoveo, 100, 101.
Colapsai G.E., 9.
Colli G., 23, 137, 304, 331.
Commodo, 81.
Commoner B., 228.

Comte A., 147.
Confucio, 63.
Constant B., 16.
Copernico N., 142, 167.
Coppa M., 299.
Cornalba L., 201.
Cornelia, 69.
Corsi M., 34.
Cosroe, 75.
Costante, 107.
Costantino, 63, 77, 83, 101, 107, 117, 129, 130, 134, 135.
Costanzo, 81, 107.
Cotta S., 280.
Cottone M., 73.
Couchoud P.L., 65, 173.
Courcelle P., 101.
Cresto, 65.
Crisippo, 203.
Crispolti F., 291.
Cristo: v. *Gesù Cristo*.
Critolao, 57.
Crizia, 52.
Croce B., 241, 245, 283.
Cromwell O., 234.
Cumont F., 63.
Curio, Manlio Dentato, 39.
Cusano N., 139.

Dallapiccola L., 196.
Daniele, 133.
Dante, 110, 183.
Darwin C., 227, 331.
De Bonald L.G.A., 130, 158, 159-61, 183, 274, 275.
Decio, 127.
Deflex Mufs B., 186.
Delassus H., 176.
De Laurentis T., 201.
De Maistre J., 87, 158-9, 165, 182, 183, 245, 274-5, 319.
De Marchis G., 293.
De Martino F., 263.
Demetrio Citra, 132.
De Micheli M., 293.
Democrito, 22, 50, 52, 159.
De Ruggiero E., 10.
De Sanctis G., 10.
Descartes: v. *Cartesio*.
Devizzi A., 235.
Diagora di Melo, 12.
Diamond J., 230.
Diderot D., 158, 159, 272.
Diels W., 31.
Diocleziano, 62, 73, 81.
Diogene di Antiochia, 132.
Diogene Laerzio, 49.
Diogene (stoico), 57.
Dodds E.R., 15, 67, 118.
Domiziano, 56, 57, 61, 81.
Donoso Cortés J., 121, 130, 158, 161, 182, 183, 240, 274, 324.
Donzelli F., 229.
Dore G., 169.
Dorfles G., 291.
Dracone, 274.
Ducati P., 77.
Dufourcq A., 115.
Duhem P., 133.
Dumézil G., 13, 61.
Dumont L., 191.
Duns Scoto, 166.
Duruy V., 86, 118.

Einaudi L., 185.
Einstein A., 167, 347.
Elia, 172.
Eliade M., 34.
Eliogabalo, 63.
Empedocle, 60.
Ennio, 25, 55.
Epicuro, 8, 22, 50.
Epitteto, 57.
Eraclito, 27, 43, 52.
Erodoto, 12, 23-4, 43, 64, 74, 196.
Esiodo, 13, 34, 49, 50, 51, 53, 54, 194.
Euclide, 234.
Eudemo, 31.
Euforione, 124.
Euripide, 37, 43.
Eva, 121, 132.
Evemero, 55.
Evola J., 73, 190-1.

Fabris A., 324.
Fabrizio Gaio, 39.
Fayerabend P.K., 306.
Fazio M., 95.
Federici Airoldi G., 13.
Fenoglio L., 87.

Ferrari A., 196.
Ferrarotti F., 189, 195.
Ferrero G., 83-4.
Ferrero L., 84.
Ferretto C., 56.
Ferri E., 277-80.
Fest J., 18.
Feuerbach L., 51, 328.
Fichte I.H., 120.
Fichte J.G., 120, 205-6, 222, 223, 244, 287, 315, 322, 324.
Ficino M., 139, 217.
Finley M.I., 10, 262-3.
Firmico Materno, 121.
Flacco Lucio Valerio, 64.
Flavio (fratello di Arminio), 96.
Flavio Giuseppe, 66.
Formenti C., 236.
Formigari L., 21.
Forni E.M., 255.
Frank T., 94.
Frati A., 235.
Fratini M., 235.
Fubini R., 123.
Furst H., 189.
Fustel de Coulanges N.D., 9, 95-6, 99-100.

Gaio, 65.
Galba, 80.
Galerio, 62.
Galilei G., 215.
Garin E., 201.
Gehlen A., 294.
Gentile G., 166.
Gentilli E., 235.
Gesù Cristo, 51, 55, 63, 65, 103, 105, 106, 107, 109, 110, 111, 113, 116, 117, 120, 125, 127, 130, 132, 133, 142, 149, 163, 164, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179-80, 181, 183, 184-5, 187, 205, 267, 270, 274, 323, 325, 327, 339.
Giametta S., 203, 209, 313, 335.
Gibbon E., 66, 71, 79, 82, 129, 134.
Gibbons J., 176.
Gilson E., 167.
Giolitti A., 259.
Giordano G., 18, 250, 327.
Giovanni evangelista, 174, 181, 187.
Giovenale, 55, 65, 69, 70, 71, 74, 262.
Giuda Iscariota, 116.
Giulia Domna, 62.
Giuliano Imperatore, 67, 79, 81, 98, 124, 125, 126.
Giusti G., 220.
Giustiniano, 78, 101, 102, 134, 135.
Gobineau J.A., 89-91.
Gödel K., 347.
Goethe J.W., 204, 222, 276, 304, 342.
Gorgia, 36, 309.
Graziano, 74.
Gregoretti V., 297.
Gregorio di Nazianzo, 107.
Gresham T., 86.
Grillo E., 336.
Grisoli V., 218.
Grosso C.F., 269, 281.
Guadagnin A., 325.
Guanda U., 169.
Guarino Veronese, 135.
Guénon R., 188-90.
Guglielmino F., 60.
Guglielmo II, 283.
Guignebert Ch., 170-1, 173.
Gurisatti G., 226.
Guthrie W.K.C., 60, 61.

Habermas J., 205.
Haeckel E.H., 227.
Haller S.L., 164.
Halphen L., 98, 218.
Hamann J.G., 121, 182.
Harnack A., 103, 108, 117, 125, 131, 180-1.
Hayek (von) F.A., 229, 261-2.
Hegel G.W.F., 7, 41, 51, 66, 88, 158, 198-9, 203, 223-4, 240-1, 280, 304, 308, 309, 320, 322, 323-4, 349.
Heidegger M., 166, 227, 307-10, 329, 330.
Heisenberg W.K., 167.
Held V., 201.
Heller Heinzelmann R., 201.
Herbart J.F., 301.
Herder J.G., 23, 134, 185, 202, 221.
Hobbes T., 150, 228, 261, 269, 304, 309, 337.
Hogemann F., 320.
Holbach (de) P.H.D., 148, 158.
Hölderlin F., 209.
Homo L., 19, 81, 124, 126.
Hortel G., 127.
Hübscher A., 202.

Huizinga J., 195, 339.
Humboldt (von) W., 271.
Hume D., 159, 269, 304, 306.
Husserl E., 166, 295,306, 310-2.

Illuminati A. 205.
Impallomeni G.B., 277, 278.
Infantino L., 20.
Irti R., 282.

Jackmann R.B., 201.
Jacobi F.H., 322-3, 324.
Jaeshke W., 320.
Jaspers K., 186, 325.
Jean Paul, 322, 324.
Jehring R., 280.
Jesi F., 13, 73.
Jones A.H.M., 80, 85, 99.
Jünger E., 165-6.

Kant I., 71, 160, 166, 194, 201, 246, 268, 302, 304, 319, 322.
Keller M., 331.
Kelsen H., 262, 280.
Kern O, 60.
Klages L., 204, 224, 227.
Kleiner H., 271.
Koppen F., 323.
Koyré A., 21.
Kranz W., 31.
Kroymann Ac., 120.
Kuhn T., 347.
Küng H., 184, 186-8.

Lakatos I., 306.
Lamarck J.B., 227, 331.
Lamennais R., 158, 162-3, 247, 324-5.
Lanata G., 67.
Landes D.S., 218.
Lari E, 126.
Lasch Ch., 263.
Latouche R., 94, 100.
Latouche S., 219.
Lattanzio, 123.
Leardini F., 230.
Le Bon G., 205, 250-2.
Leibniz G.W., 27, 32.
Leone XIII, 176.
Leopardi G., 124.
Lessing G.E., 322.
Leucippo, 22, 50.
Liberanome M., 86.
Licinio, 62.
Liebhart R., 198.
Lipovetsky G., 196.
Littré E., 170, 171.
Livio T., 20, 25, 26, 39, 44, 56, 61, 124.
Lo Cascio E., 10.
Locke J., 146, 147, 158, 159, 206, 234, 304, 319.
Loisy A., 114, 172, 176, 180-2.
Lombroso C., 278.
Long R., 228.
Longino, 64.
Lorenzo il Magnifico, 217.
Losano M.G., 280.
Losi L., 201.
Lot F., 77, 97, 98, 100, 122.
Löwith K., 331.
Lübbe H., 337.
Lucas H.-Ch., 241.
Luciano, 56, 124.
Lucrezia, 69.
Lucrezio, 8, 50, 135.
Luhmann N., 195.
Luigi XIV, 111.
Lutero M., 158, 160.
Lyotard J.F., 236.

Macchioro V., 61, 64.
Machiavelli N., 234.
Maiello V., 281.
Malthus Th. R., 280.
Manacorda G., 276.
Mancini I., 186.
Mandalari M.T., 18.
Maometto, 187.
Marco Aurelio, 44, 56, 73, 77, 79, 80, 83, 124, 217.
Marco Polo, 196.
Maria (madre di Gesù), 187.
Mariano R., 280.
Mario, 39, 44, 93.
Maritain J., 169.
Marrou H.I., 122.
Martelloni A., 243.
Marulla, 69.
Marx K., 70, 163, 174, 211, 232, 330.
Marziale, 56, 69, 70.
Masera T., 190.

Masini F., 23, 188, 199, 205.
Masini L.-V., 292.
Massardo F., 63.
Massimo (di Roma), 70.
Massimo (filosofo), 132.
Materno Curiazio, 76.
Mathieu V., 282.
Maurras Ch., 225, 246.
Mazzarino S., 38.
Mazzolari M., 169.
Mazzucchetti L. 204.
Meleto, 32.
Melisso, 26.
Melloni G., 280.
Melograni P., 205, 252.
Menandro, 8, 42.
Merhelbach R., 63.
Metternich, 164.
Meyer P., 91.
Michels R., 252, 255-6.
Mill J.S., 147.
Mines S., 228.
Minucio Felice, 125.
Mirabelli C., 122.
Mises (von) L., 336, 342.
Molesworth G., 150, 337.
Momigliano A., 15, 86.
Mommsen Th., 10.
Monateri P.G., 262.
Moni M., 275.
Montandon G., 92.
Montesquieu, 21, 43, 72, 74, 82-3, 272.
Monti Bragadin S., 262.
Montinari M., 23, 188, 203, 206, 335.
Moretto G., 188.
Moro T., 139.
Mosca G., 252-4, 255.
Mosè, 65, 182.
Moss R., 263.
Muguliani L., 194.
Müller A., 164, 275.
Mumford L., 235.

Napoleone I, 174, 205, 234, 244, 249.
Napoleone III, 234.
Nardi M., 330.
Nemesio, 33.
Nerone, 79, 124, 126.
Nerva, 73, 80, 83.
Nestle W., 67.
Newton I., 217, 309.
Nietzsche F., 8-9, 23, 51, 90, 128-9, 137, 138, 139, 188, 199, 202-3, 206, 209, 224, 242, 246, 247-8, 249, 275-6, 287, 304, 310, 313, 315, 325-33, 335, 341.
Nolte E., 330.
Norton D.F., 269.
Norton M., 269.
Novak M., 235.
Novalis F.L., 141-2, 244-5, 275.
Numa, 61.
Nutrizio P., 190.

Occam G., 166.
Odoacre, 40, 95.
Oliva C., 263.
Olivieri A., 330.
Omero, 13, 15, 49, 51, 54, 75, 246, 342.
Onorio, 131.
Orazio, 39, 43, 56, 65, 69, 78.
Ortega y Gasset J., 17, 20, 43, 84, 248, 263.
Otone, 74.
Otto F.W., 13.
Ovidio, 39, 70.

Pacini G., 289.
Pajetta L., 20.
Paoli N., 330.
Paolo di Tarso, 36, 114, 120, 166, 173, 174, 179, 182, 185, 324.
Paolo Lucio Emilio, 39.
Pareto V., 231, 252, 254-5, 281.
Paribeni A., 40.
Parmenide, 43, 317-8, 320.
Partenio, 124.
Pascal B., 176, 216, 269, 307.
Péguy Ch., 205.
Pellicani L., 17.
Pellizzi C., 232.
Periandro, 74.
Pericle, 20, 239, 240.
Peroni P., 194.
Perretta W., 205.
Persio, 37.
Pertinace, 73.
Petrarca F., 135.
Petretti E., 80.
Petroni A., 262.
Petronio, 70, 76-7.
Perucchi L., 198.

Pietro (San), 115, 173, 182, 267.
Piganiol A., 13.
Pilato, 130.
Pioppi P., 337.
Pirovano C., 291.
Pirrone, 301.
Pisone, 80.
Pitagora, 31.
Pittard E., 91-2, 94.
Platone, 10-1, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 31, 32, 34-5, 36, 43, 46, 52, 53, 55, 60, 62, 64, 71, 75, 77, 86, 158, 166, 186, 198-9, 224, 304, 309, 310, 314, 318, 344.
Plauto, 8.
Plinio il Giovane, 80.
Plotino, 26, 27, 37, 63, 77, 121, 286.
Plutarco, 33, 56, 73, 118.
Pocar E., 201.
Polanyi K., 229.
Poli F., 289, 291.
Polibio, 37, 43, 52, 92.
Poliziano A., 217.
Polliotti L., 289.
Pompeo, 44, 61, 64, 65.
Ponthas Ch.H., 218.
Popper K.R., 306.
Porfirio, 125.
Praz M., 141.
Primiani Zacchini L., 197.
Principe Q., 166.
Proclo, 64.
Prodico, 52.
Properzio, 39, 56.
Protagora, 19, 27, 52.
Proudhon P.J., 174, 197, 199, 335.
Pupi A., 22, 121.

Quintiliano, 57, 65, 70, 76.

Racimaro R., 230.
Reale A., 141.
Rella F., 334.
Renan E., 172.
Riano, 124.
Ricciotti G., 173.
Ripert G., 219.
Rise C., 191.
Rodano G., 205.
Romagnosi G.D., 277.
Romolo, 21, 38, 39.
Romolo Augustolo, 40, 98.
Rosmini A., 270, 277.
Ross W.D., 35.
Rossi P., 15.
Rosso Cattabiani A., 87.
Rostovzev M.I., 9-10, 75, 85-6.
Rostow W., 195.
Rota R., 77.
Roth F., 323.
Rousseau J.J., 159, 163, 257, 337.
Ruskin J., 287.
Rutilio Namaziano, 39, 65, 125-6.

Sacchi L., 297.
Saffira, 267.
Saffo, 201.
Sagnac Ph., 218.
Saint Pierre C.-Ir., 273.
Saint-Simon (de) C.H., 163.
Sallustio, 38.
Salsano A., 219, 229.
Salvatorelli F., 218.
Salvatorelli L., 63, 181.
Samonà S., 296.
Sancipriano M., 164.
Sanminiatelli C.A., 158.
Sanna G., 10, 86, 115, 267.
Santarelli E., 245.
Sarno A., 245.
Sartori Treves P., 167.
Sartoris A., 298.
Scheler M., 22, 230.
Schelling F.W.J., 7, 120, 151, 164, 304, 322.
Schiera P., 183.
Schiller F., 7, 201-2, 209, 211, 250, 287.
Schlegel A.W., 7.
Schlegel F., 164.
Schmidt L., 95, 101.
Schmitt C., 183, 283.
Schopenhauer A., 202, 246, 304, 327, 330, 331.
Schröter M., 120.
Schuhl P.-M., 21.
Schumpeter J., 199, 231-2, 259-60.
Schweitzer A., 173.
Schwidetzky I., 95.
Scipione Africano, 25-6, 195.
Scipione Emiliano, 38.
Seeck O., 67, 70, 73-4.
Semerari G., 307.

Seneca, 32, 41-2, 44, 56, 57, 65, 69, 72, 74, 76, 93, 128, 217.
Senofane, 51-2.
Senofonte, 52.
Serini P., 114, 172.
Serra A., 236.
Sertillanges D., 167.
Sesto Empirico, 301.
Settembrini D., 84.
Settimio Severoo, 75, 83, 84, 124.
Shakespeare W., 140.
Sihna B.N., 218.
Silla, 44.
Silvestrini G., 275.
Simmel G., 198, 220, 227, 249-50, 327, 329-30.
Simone Stilita (San), 82.
Smith A., 70, 217.
Socrate, 32, 52, 53, 75, 76, 90.
Sofocle, 37.
Sola G., 252.
Sombart W., 189, 193, 213, 214, 230.
Sorel G., 115. 132, 199, 245, 248.
Sosio L., 228.
Spagnol E., 186.
Spencer H., 74, 277.
Spengler O., 9, 72, 203, 224, 225-6.
Spina G., 222.
Spinoza B., 183, 307, 308, 322, 324.
Stazio, 39.
Stilicone, 39, 98.
Stirner M., 197, 333.
Strauss D.F., 170-1.
Svetonio, 56, 57, 61, 62, 65, 124, 173.

Tacito, 12, 25, 38, 44, 56, 65, 70, 71, 72, 76, 78, 80, 93 94, 96, 125, 173, 273.
Talete, 49, 50.
Tannery A., 216.
Tasso T., 183.
Taylor A.E., 34.
Teagene di Reggio, 54.
Teige K., 289.
Teodorico, 95.
Teodoro di Cirene, 12.
Teodosio, 107, 130-1, 134, 135.
Teognide, 37.
Terenzio, 8.
Tertulliano, 36, 114, 115, 120.
Theodoret, 82.
Thierry A., 90.
Tiberio, 56, 61, 65, 72, 96, 124.
Tibullo, 39.
Tiezzi E., 229.
Tito, 65, 77.
Tocqueville A., 91.
Tolomeo, 167.
Tombolini A., 122.
Tommaso d'Aquino, 103, 111, 166, 213, 214, 231, 266, 267, 318.
Tönnis F., 17-8, 205.
Torelli-Vollier E., 172.
Tosato A., 235.
Tosti L., 186.
Totila, 75.
Toynbee A.J., 10, 91, 134.
Traiano, 73, 77, 80.
Trasibulo di Mileto, 74.
Treves G., 280.
Treves R., 18.
Troeltsch E., 115, 142, 267.
Trovamala G., 195.
Tucidide, 24, 40-1, 43, 239.
Turaine A., 236.
Tyrrell G., 176-9.

Ugo Capeto, 246.

Vacca De Bosis, 15.
Valente, 81, 94.
Valentiniano, 81.
Varrone, 38, 58.
Veblen T., 195.
Velleio Patercolo, 96.
Venturi F., 185, 271.
Venuti S., 331.
Verra V., 23, 134.
Vespasiano, 22, 38, 55, 57, 84, 173.
Vettio, 38.
Viale G., 191.
Vigevani R., 229.
Villa G., 205, 252.
Vinassa de Regny E., 228.
Violante L., 269.
Virgilio, 8, 25, 31, 38, 47, 70, 122.
Virginia, 69.
Vittorelli P., 181.
Vivarelli R., 199, 248.
Voltaire, 123, 146, 158, 159, 308.

Wasianski A.Ch., 201.
Weber M., 15, 114, 193, 214, 252, 257-9, 566, 280.
Wilde O., 289.
Wieser F., 287.
Wolff C., 319.

Zagari L, 186.
Zambelli P., 21.
Zecchi S., 226.
Zenone di Cizio, 203.
Zeri F., 293.
Zucconi M., 99.
Zuffi E., 199.

Indice generale

I. I tratti fondamentali della civiltà greco-romana

1. G*iustificazione della considerazione congiunta della Grecia e di Roma* p. 7
2. *La religione ellenica e quella romana* » 10
3. *Il primato della politica e il significato della libertà nell'età classica* » 16
4. *La scienza e la storiografia dell'antichità* » 22
5. *L'arte greca e l'ideale della razionalità* » 26

II. La nozione del ciclo degli eventi e la coscienza del declino nell'antichità

1. *Il ciclo degli eventi e la sua distinzione dalla correlatività della nascita e della morte* » 29
2. *La legge del ritmo* » 33
3. *Il mito dell'eternità di Roma* » 36
4. *Le crisi parziali del mondo greco e di quello romano* » 40
5. *La teoria dei fattori del tramonto della civiltà antica* » 45

III. La crisi della religione in Grecia e a Roma

1. *La critica filosofica della religione tradizionale* » 49
2. *La vana difesa degli allegoristi e la diffusione dello scetticismo religioso* » 54
3. *L'opera di restaurazione religiosa degli imperatori romani* » 55
4. *L'invasione delle divinità orientali* » 59
5. *Romanità ed ebraismo* » 64

IV. La decadenza morale, intellettuale e politica

1. *La crisi della famiglia* » 69
2. *Il crollo demografico* » 73
3. *Il declino nel* globus intellectualis » 75
4. *Le manifestazioni del tramonto dell'impero romano* » 78
5. *I principali tipi di interpretazioni della fine del mondo antico* » 82

V. Le migrazioni dei popoli, l'invasione dell'impero, l'avvento del cristianesimo

1. *Le razze e le vicende della civiltà* » 89
2. *Giudizi di storici antichi e moderni sui Romani e sui barbari* » 92
3. *Discussioni storiografiche sulle cause e sugli effetti delle invasioni barbariche* » 97
4. *Il sentire del cristianesimo e quello dell'ellenismo* » 101
5. *La filosofia e la religione cristiana* » 108

VI. Il cristianesimo e la fine della civiltà greco-romana

1. *L'atteggiamento del cristianesimo primitivo nei confronti di Roma e del suo impero* » 113
2. *L'incompatibilità dell'intuizione cristiana del mondo con i principi dell'ellenismo* » 117
3. *La lotta anticristiana e le ragioni del suo fallimento* » 123
4. *Il cristianesimo come religione unica dell'impero* » 128
5. *La fine del mondo antico e l'inizio del Medioevo* » 132

VII. I tratti fondamentali della civiltà moderna

1. *La modernità in senso ideale e la modernità in senso cronologico* » 137
2. *La scienza, il macchinismo e la meta della prosperità* » 141
3. *L'illuminismo come quintessenza della modernità* » 146
4. *La concezione illuministica della morale e della politica* » 149

VIII. La forma umanistica del cristianesimo e la diffusione dell'edonismo

1. *Il tradizionalismo cattolico e le sue insufficienze* » 157
2. *Inesistenza di un'apologetica neoscolastica* » 166
3. *La recezione del razionalismo da parte del cristianesimo* » 169
4. *Il conflitto tra il modernismo e l'ortodossia cattolica* » 175
5. *La mutazione del cattolicesimo prodotta dal Concilio Vaticano II e dal Postconcilio* » 182
6. *La protesta contro la modernità da parte del tradizionalismo esoterico* » 188

IX. La morale edonistica e il cangiamento del costume occidentale

1. *L'affermazione dell'edonismo e il disfacimento dello stile di vita tradizionale* » 193
2. *La famiglia moderna e la politica demografica* » 197
3. *L'avvento del femminismo* » 200
4. *La diffusione del giornalismo e il dominio dell'opinione pubblica* » 203
5. *La decadenza degli istituti d'istruzione* » 206

X. La deviazione economicistica dell'illuminismo

1. *L'economicismo come degenerazione dell'industrialismo* » 211
2. *La ricchezza come ideale supremo dell'esistenza* » 217
3. *La polemica romantica contro l'utilitarismo* » 220
4. *Il significato e il destino della tecnica* » 225
5. *La questione ecologica* » 227
6. *Congetture sul futuro del capitalismo* » 230

XI. Apparenza e realtà della democrazia

1. *La pretesa distinzione del liberalismo e della democrazia* » 239
2. *Il rigetto romantico degli ideali democratici* » 242

3. *I critici osservativi della democrazia* » 249
4. *I fautori delle istituzioni democratiche e il vero pregio della democrazia* » 259

XII. Il lassismo giuridico

1. *La concezione teologica e metafisica del diritto* » 265
2. *Il fenomenismo filosofico e il convenzionalismo giuridico* » 269
3. *Gli avversari dell'umanitarismo nell'amministrazione della giustizia e nella guerra* » 273
4. *L'inizio e lo sviluppo del relativismo giuridico* » 277
5. *Le denunce della condizione attuale della giustizia penale e del declino della civiltà giuridica occidentale* » 281

XIII. Il travaglio delle arti figurative

1. *Lo stato dell'arte nella civiltà dell'illuminismo* » 285
2. *La proliferazione dei movimenti artistici nella seconda metà del Novecento* » 288
3. *Dal mito dell'arte totale al presentimento della morte dell'arte* » 291
4. *L'architettura e l'urbanizzazione totale del territorio* » 295

XIV. L'eclissi della filosofia

1. *L'oblio dell'essenza della filosofia* » 301
2. *L'autodistruzione della filosofia nell'empirismo sensistico e nell'empirismo mistico* » 305
3. *L'intuizionismo come arbitrarismo filosofico* » 310
4. *La filosofia come disciplina e la filosofia come scienza totale* » 314

XV. Il nichilismo come coscienza della decadenza

1. *Reciproca indipendenza della questione del nichilismo e della questione del nulla* » 317
2. *L'ateismo come premessa del nichilismo* » 321
3. *La teorizzazione del nichilismo in Nietzsche* » 325
4. *Il significato dell'eterno ritorno dell'uguale* » 329
5. *La riscoperta del divino e il possibile superamento del nichilismo* » 331

XVI. Paragone tra il declino della civiltà antica e quello della civiltà moderna

1. *Le condizioni delle religioni* » 335
2. *Le condizioni dei costumi morali* » 340
3. *Le condizioni degli Stati e dei reggimenti politici* » 342
4. *Le condizioni delle arti, delle scienze e delle filosofie* » 346

Indice dei nomi » 353

Indice generale » 363

Finito di stampare
nel mese di novembre 2009
per A. Longo Editore in Ravenna
da Tipografia Moderna

Agorà

Già nella seconda metà dell'Ottocento non mancano filosofi, storici, sociologi, i quali, di fronte a certe manifestazioni involutive riscontrabili soprattutto in campo economico e politico, si domandano se la moderna civiltà occidentale sia in procinto di andare incontro ad una decadenza analoga a quella della civiltà greco-romana, e tali interrogativi si moltiplicano nel secolo successivo. Si tratta però, quasi sempre, di osservazioni di passata; meno che mai si dà in esse la parola agli scrittori del tardo impero romano per cogliere la consapevolezza che essi posseggono dell'andamento del loro mondo.
Questo volume esamina proprio i più significativi documenti dell'avvertimento che gli antichi hanno dei fenomeni di dissoluzione del patrimonio di valori dell'ellenismo in campo religioso, morale, politico, artistico, scientifico e filosofico; passa poi a discutere le testimonianze della percezione che i moderni forniscono del movimento retrogrado da cui è minacciata la sopravvivenza degli ideali e dei modi di vita dell'Occidente; pone infine a raffronto le due serie di attestazioni.
La coscienza del declino è nel tardo impero tenuta in scacco dal mito dell'eternità di Roma; oggigiorno, nonostante la diffusione del nichilismo, la coscienza del declino è ostacolata dal mito della indefinita crescita economica. Allora come ora si ammettono tanti aspetti negativi particolari, ma ci si rifiuta di credere che l'universo di idee e di costumanze di cui si è imbevuti corra l'alea di scomparire.

Bruno Minozzi ha insegnato filosofia morale nella Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università di Bologna. Sin dall'inizio ha considerato la metafisica come la scienza totale, di cui le scienze particolari sono le articolazioni, e da tale orientamento sono improntati sia il *Saggio di una teoria dell'essere come presenza pura*, Bologna, il Mulino, 1960, sia il *Trattato di metafisica*, Ravenna, Longo, 1990. Si è dedicato anche alla filosofia della religione e alla teologia e ha raccolto i risultati dei suoi studi nell'*Introduzione allo studio della religione*, Firenze, Vallecchi, 1970, e in *Illuminismo e cristianesimo*, Ravenna, Longo, 2002.

ISBN 978-88-8063-629-8

9 788880 636298

€ 30,00

L014024